El concepto de ideología

Comentario crítico y selección sistemática de textos

Kurt Lenk

Amorrortu editores

El concepto de ideología

Comentario crítico y selección sistemática de textos

Kurt Lenk

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman
Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Kurt Lenk
© Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1961; quinta edición, aumentada y corregida, 1971
Primera edición en castellano, 1974; primera reimpresión, 1982.
Traducción, José Luis Etcheverry

Unica edición en castellano autorizada por *Hermann Luchterhand Verlag GmbH*, Neuwied y Berlín, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S.A., Icalma 2001, Buenos Aires.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-018-323-4 Creative Commons

Primera parte. Introducción a la historia del problema

Las etapas esenciales en la concepción de la ideología

I

Ideologías destinadas a prestar sanción teórica a las formas de dominación social existieron ya en las culturas orientales y antiguas. Pero el estudio sistemático de las ideologías quedó reservado a la Edad Moderna. Solo con la disolución de la sociedad estamental de la Edad Media y el ascenso de las ciudades burguesas del Renacimiento se atendió cada vez más a la función social de determinados complejos de opiniones y representaciones. La circulación y el intercambio incipientes de ideas acompañaron al desarrollo de la economía monetaria capitalista. Con el mercado libre, oro e intelecto adquirieron funciones mediadoras en las relaciones entre los hombres. La educación, hasta entonces privilegio de sacerdotes y monjes, se secularizó y pasó a manos de una nueva capa de doctos humanistas. Por ello el surgimiento del problema de la ideología se liga de manera estrecha con los esfuerzos de emancipación de la burguesía europea inicial. El pensar propio de la ciencia natural —un conocimiento sistemático fundado en lo empírico— derrotó en los siglos XVI y XVII, ante todo en Inglaterra y Francia, a la especulación escolástica. Con ello se introdujo también una valoración enteramente nueva de las relaciones entre actividad teórica y actividad práctica: *theoria* y *contemplatio*, que antes, en la filosofía griega y medieval, habían pertenecido a un ámbito por completo separado de la praxis, debían ahora someterse a la prueba de la aplicabilidad práctica de su contenido cognoscitivo. Acorde con el escepticismo, ínsito a la estructura analítica del pensamiento moderno, fue el terminante resultado de este análisis: desde Aristóteles hasta la escolástica tardía, aparte de suposiciones metafísicas generales la tradición filosófica nada decisivo había aportado al conocimiento de la naturaleza; y puesto que ello no podía atribuirse a una incognoscibilidad radical del mundo, sino solo a la insuficiencia de los instrumentos cognoscitivos, era preciso desarrollar nuevos métodos e instrumentos a fin de hallar una vía de acceso a la investigación de la naturaleza.

No es casual que en la filosofía moderna la exigencia de un conocimiento objetivo de la naturaleza, fundado en la observación, el experimento y los métodos inductivos, estuviese acompañada de la búsqueda de los elementos ateóricos, perturbadores del pensamiento humano. Solo una vez dados los prerrequisitos del saber científico, que permitieron al pensamiento inquirir por leyes lógico-inmanentes, pudo surgir el problema del enturbiamiento de aquel

por los ídolos. Condición del juicio verdadero acerca de la realidad espaciotemporal es que se tome distancia respecto del antropomorfismo, característico en cada caso del modo de reproducción de la vida. El entendimiento ha de convertirse en una copia fiel de la realidad, es decir que no tiene derecho a urdir las cosas por sí ni a anticiparlas, sino que debe ordenar e interpretar los elementos de la experiencia según un método exacto. Puesto que el saber verdadero es desviado por sofismas e ídolos, lo primero que debe aprenderse es a discernir tales quimeras para poder quitarlas del camino.

Francis Bacon (1561-1626) comienza su *Novum Organon*, y en esto se emparienta con Descartes, dudando de la fecundidad del procedimiento científico tradicional. Este escepticismo, sin embargo, es solo el instrumento metódico para descubrir la verdad; no el resultado del conocer. Mediante la duda debe ser puesto en cuestión todo el saber hasta entonces válido a fin de echar el fundamento de verdades seguras. Meta del conocer son las conexiones empíricas, críticamente aclaradas, del acaecer natural; ellas deben estar libres de todo enturbiamiento por parte de ideas preconcebidas, opiniones arraigadas y paralogismos. Más allá del dogmatismo y del escepticismo, pretendía Bacon el pleno desarrollo del conocimiento humano. Era preciso evitar tanto la fe ciega en la autoridad como la aceptación acrítica de opiniones convencionales. Los obstáculos para un conocer adecuado al objeto, que Bacon considera bajo el título de *idola fori* («ídolos del mercado»), adquirieron particular importancia en la historia de la investigación de las ideologías. Estos ídolos surgen porque los hombres, antes de familiarizarse con los objetos de su mundo mediante experiencias auténticas, aprenden a discernir los signos de las cosas. «Las palabras son, por así decirlo, la moneda corriente mediante la cual recibimos (...) en el comercio social las representaciones de las cosas: como el oro en el comercio, no constituyen el valor objetivo, natural, de las cosas, sino su valor convencional, que es producido por las relaciones del intercambio humano».[1] En este proceso de apropiación de símbolos lingüísticos se introduce ya una multitud de experiencias sedimentadas en la vida representativa del sujeto cognoscente, las que acuñan su experiencia propia en una forma específica. En nuestra época, tanto la doctrina positivista de las ideologías como la semántica, en particular, han tomado este proceso como objeto de sus reflexiones. El «precio de mercado» que una cosa posee en nuestro lenguaje no necesariamente acierta las determinaciones que le son pertinentes. Decisiones previas valorativas, no conscientes, muy a menudo desempeñan un papel pernicioso para quien juzga, por obra de la fijación conceptual de un estado de cosas. Si es verdad, pues, que el medio lingüístico se vuelve fuente de representaciones erróneas, que apenas tienen que ver con la naturaleza y la esencia de la conexión mentada, lo

1 K. Fischer, *Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwiklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie*, 2ª ed., 1875, pág. 165.

que interesa, según Bacon, es romper el yugo que tales formas del lenguaje imponen al pensamiento, para obtener así una intelección real de los hechos ocultos tras las palabras.

El ofuscamiento de la razón por los «ídolos del teatro» (*idola theatri*) deriva, ante todo, del hecho de que las representaciones y opiniones que heredamos poseen por sí mismas cierto carácter de autoridad, del que el pensamiento humano puede sustraerse solamente si recurre a su capacidad crítica. En tanto pensamos según categorías recibidas vemos el mundo, en cierto modo, no con nuestros propios ojos, sino con los de nuestros antepasados. El lenguaje abunda en tales conceptos, pertenecientes a un mundo transcurrido. Superar el hábito de la conciencia ingenua de confundir las expresiones lingüísticas con las cosas mismas presupone deshacerse de la experiencia que no ha pasado por la prueba del entendimiento, así como emanciparse de representaciones arraigadas. Un distanciamiento respecto de las sugestiones del lenguaje cotidiano podría mostrar cuán poco «concretas» son, por regla general, aquellas expresiones que no son conscientes de su múltiple condicionamiento por elementos extrateóricos. Justamente aquellos detalles aislados a los cuales se suele considerar inmediatos en la conciencia cotidiana son, puesto que están desvinculados de cualquier mediación social e histórica que los determine, «abstractos» en grado sumo. La quintaesencia de la doctrina de los ídolos de Bacon consiste en demostrar que al conocimiento humano le está vedado, por su tendencia intrínseca a captar el mundo *ex analogia hominis* y no *ex analogia universi*, un progreso continuo hacia la intelección verdadera de la naturaleza de las cosas hasta que no obtenga un análisis sistemático, universalmente valedero, de aquellos factores que estorban el pensar. Las funciones sensoriales e intelectivas del sujeto que experimenta y conoce deben ser corregidas críticamente. La doctrina de los ídolos de Bacon constituye el primer eslabón de la filosofía de la Ilustración que se edificará a través de Hobbes, Locke, Condillac, Helvetius, Lamettrie, Diderot y Holbach. Estos pensadores no asignan al desarrollo de la razón humana, a la espontaneidad del pensamiento, «una función meramente secundaria e imitativa, sino la fuerza y la tarea de configurar la vida. El pensamiento no debe sólo desmembrar y ordenar, sino promover y realizar el orden al que concibe como necesario, a fin de demostrar precisamente con este acto de realización su propia realidad y verdad».[2] En la exigencia baconiana de un método científico exacto para investigar la verdad se incluye ya este giro hacia una orientación activa y práctica de la teoría. El *Novum Organon* constituye un *ars inveniendi*, una doctrina que procura mostrar un camino al arte del descubrimiento y al dominio productivo de las fuerzas de la naturaleza. Fin supremo de las ciencias pasa a ser el señorío sobre los poderes naturales que antes aparecían como amenazadores, logrado en virtud de la intelección de los nexos de la realidad. Afirma Bacon, en este sentido: «Ciencia y

2 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932, pág. XII.

poder humanos coinciden, pues la ignorancia de la causa malogra el efecto. La naturaleza solo se deja vencer cuando es obedecida, y lo que para el entendimiento teórico vale como causa, eso mismo vale como regla para el entendimiento práctico».[3] En contra del predominio de la autoridad ciega y del antropomorfismo de la filosofía tradicional eleva Bacon su exigencia de una ciencia libre de prejuicios, empíricamente fundada. Si bien pudo Bacon esbozar la renovación del método científico solo de manera programática, pues carecía de conocimientos matemáticos, él dio un impulso decisivo a la filosofía de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII. Marx, quien siendo estudiante ya había leído la obra maestra de Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (Acerca de la dignidad y los progresos de las ciencias), vio en él «el verdadero fundador del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna».[4]

Característico de la filosofía ilustrada de los siglos XVII y XVIII fue discernir en las representaciones religiosas heredadas una fuente de prejuicios contrarios a la razón. Si ya Maquiavelo había examinado las funciones que las ideas religiosas de los ciudadanos desempeñan en el Estado con referencia al ejercicio del poder por parte del Príncipe, Thomas Hobbes, más tarde, reflexionó sobre el significado de la religión para la vida política. El problema de cómo habrían de ser posibles conocimientos acerca de un mundo suprasensible si todo saber brota exclusivamente en el terreno de las impresiones sensoriales preocupó desde entonces al pensamiento de la Ilustración. La concepción, originaria de Hobbes, de que la angustia y el temor, así como el desconocimiento de las causas reales de este, constituyen los motivos determinantes de la creencia en seres y potencias superiores se ha impuesto a casi todos los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Así Spinoza, en el prólogo a su *Tratado teológico político*, habla de la predisposición de los monarcas autocráticos a mantener a sus súbditos en el error y el temor, porque impedir el libre discernimiento es el mejor medio para legitimar el despotismo y la esclavitud como instituciones queridas por Dios. La astucia y el engaño constituyen, para Hobbes y sus seguidores, el medio empleado por los poderosos a fin de reinar a su capricho sobre el pueblo ignorante y afianzar su poder sobre los hombres. Pero mientras que Hobbes, a semejanza de Maquiavelo, infirió de allí que un Estado, para conservarse, necesitaba siempre del sofocamiento de la libre expresión de las opiniones,[5] muchos filósofos del siglo XVIII desecharon tal parecer apologético para exigir que se eliminase toda coacción sobre las conciencias. Pensadores como Holbach (1723-1789) y Helvetius extrajeron radicales consecuencias políticas y filosófico-sociales de la teoría empirista del conocimiento. Para ellos, la religión no

3 F. Bacon, *Neues Organon*, ed. Kirchmann, Berlín, 1870, I, 3; cf. I, 129.
4 K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín, 1953, pág. 257.
5 T. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, 2ª y 3ª partes: «Lehre vom Menschen» y «Lehre vom Bürger», Leipzig, 1949, pág. 136 y sig.

constituye ya un poder espiritual integrador de la sociedad, sino que atenta contra el bienestar y la felicidad de los ciudadanos. Según Holbach, «la sociedad es una unión de hombres, concertados en virtud de sus necesidades a fin de laborar en armonía por su conservación y su felicidad comunes».[6] Semejante unión presupone, sin embargo, que todos los individuos puedan determinar sus reales intereses mediante su libre discernimiento. Solo cuando aprenden a percibir su interés bien comprendido, es decir, a laborar sin temor ni coacción en favor del bien común y con ello, al mismo tiempo, de su propia felicidad, es posible una vida social duradera y pacífica. Las teorías de la sociedad esbozadas por Helvetius y Holbach tienen por objeto la reconciliación del interés individual con el interés común. «*La vertue n'est que l'art de se rendre heureux soi-meme de la félicité des autres*».[7] De acuerdo con la concepción común a estas teorías, el ansia de riquezas ultraterrenas enerva las virtudes cívicas, puesto que para la mirada dirigida hacia el más allá los nexos sociales reales han de quedar, si no oscurecidos, al menos disminuidos en cuanto a su importancia. Por ello la crítica de los materialistas franceses ataca todos aquellos dogmas y artículos de fe que pretenden representar afirmaciones verdaderas acerca de objetos respecto de los cuales no existe saber empírico alguno. En la difusión de los prejuicios, según se infiere, solo están interesados quienes extraen para sí provecho de la ofuscación que con ello se produce: «No puede negarse —escribe Holbach— que este dogma [la perduración de la vida después de la muerte] rindió gran provecho a quienes impusieron religiones al pueblo y se erigieron en sacerdotes; él pasó a ser la base de su poder, la fuente de sus riquezas y la causa permanente del estado de ceguera y terror en el cual ellos quisieron mantener al género humano».[8] Esta teoría del engaño del clero es uno de los principales componentes de la crítica de la ideología, dirigida contra el *ancien régime*. Parte del supuesto de una conjura de los poderosos en contra del pueblo, el cual debe ser mantenido en un estado de minoridad espiritual. Que en la Francia feudal y absolutista la polémica de la filosofía de la Ilustración se concentrase en torno de la Iglesia y de la teología, se explica por el íntimo entrelazamiento existente allí, hasta la Revolución Francesa, entre el clero y el sistema feudal. La religión sirvió en buena medida como justificación de las relaciones de poder establecidas; los poderes políticos visibles e invisibles procuraron anular el proceso de emancipación espiritual y social de la burguesía, que mientras tanto se había fortalecido económicamente. El trono, la nobleza y el clero se basaban, para el ejercicio de su poder, en preceptos dogmáticos

6 P. H. Dietrich, barón de Holbach, *Soziales System oder Natürliche Prinzipien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluss der Regierung auf die Sitten*, Leipzig, 1898, 2ª parte, pág. 5.

7 «La virtud es el arte de alcanzar la propia felicidad mediante la felicidad de los demás», D'Holbach, *Système de la nature*, Londres, 1770, vol. I, pág. 315.

8 D'Holbach, *Système de la nature*, París, reed., 1820, pág. 352; cf. también pág. 344 y sigs.

a cuya luz el sistema feudal podía aparecer como un orden divino, de manera que criticar las instituciones vigentes equivalía a sublevarse contra los mandatos de Dios.[9] En esta situación social, la teoría del engaño del clero debía poner en descubierto los intereses de poder que estaban en la base de la glorificación de las relaciones históricamente constituidas. He aquí su idea central: si las representaciones de los hombres se ligan dentro de la sociedad, y del modo más estrecho, con la constelación de intereses moldeada por las condiciones objetivas de su existencia, es imposible lograr una superación de tales representaciones mediante recomendaciones teóricas, morales o que permanezcan en un plano meramente abstracto. El hecho de que la conciencia objetiva arraiga en las conexiones de vida, prácticas, obliga, *eo ipso*, a un análisis de estas relaciones sociales caracterizadas por la desigual distribución del poder.

Las camarillas y círculos necesitan, a fin de afianzar su posibilidad de disposición sobre bienes y hombres, de determinados instrumentos de dominación. Por ejemplo, el empleo de la violencia física directa. El mero recurso a la coacción externa puede obtener una sumisión incondicional de los dominados únicamente cuando los instrumentos destinados a imponer la voluntad dominadora están presentes en todos los lugares donde los sometidos procuran defenderse contra la resignación que se les exige, o bien donde el temor a las sanciones garantiza la obediencia. Con este temor, la coacción social se interioriza en el individuo. Hasta cierto punto sustituye a los instrumentos de violencia directa, por cuanto la mera representación del castigo posible obtiene de los hombres que experimentan ese temor los mismos efectos que el empleo de la violencia. El recuerdo de las penalidades padecidas o el temor a otras, futuras, regula de manera automática el pensamiento y la acción de los hombres, máxime cuando la instancia que impone aquellas no aparece meramente como un déspota limitado en poderío y alcance, sino como un sujeto todopoderoso y omnipresente. Si los señores logran, con ayuda de una casta de sacerdotes, arraigar en los sometidos la inconmovible creencia en que existe un ser semejante, pueden justificadamente esperar que su poder pasará por sobrenatural y divino. En efecto, a la luz del carácter supraterreno de mandatos y prohibiciones, la sumisión real a la ley del amo absoluto se trueca en un acto de afirmación de la voluntad y las disposiciones divinas. Ahora, como criaturas del Dios creador, los súbditos cumplen sus deberes por su libre voluntad, puesto que la sublevación contra el poder supremo, supraterreno, estaría de antemano condenada al fracaso. La fe en Dios conduce a convertir

9 Clero y sistema feudal habían concluido una alianza, no solo en la Francia prerrevolucionaria, sino también en la Rusia zarista. Un revolucionario anarquista como M. A. Bakunin abogó en consecuencia por la destrucción total de ambas fuerzas. Cf. a este respecto M. Bakunin, *Gott und der Staat*, Leipzig, 1919, así como sus *Gesammelte Werke*, Berlín, 3 vols., 1921-24. Acerca de Bakunin, cf. el reciente estudio de P. Scheibert, «Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien 1840-1895», vol I, en *Studien zur Geschichte Osteuropas*, Leiden, vol. III, 1956.

las relaciones de poder humanas en ordenamientos queridos por Dios. En ella se encuentra también el consuelo que las circunstancias reales no proporcionan. La mirada dirigida hacia las alturas sustituye la felicidad terrenal y sale al paso de toda idea de transformar lo existente a fin de mejorarlo. Lo que el mero empleo de la violencia no conseguía, lógranlo ahora los sacerdotes: imponer la voluntad de dominación de la autoridad hasta los últimos rincones del alma humana. Los mecanismos de la contrición, de la mala conciencia, consuman la incesante reglamentación de todos los impulsos individuales. Y la coacción interiorizada presta a aquellos la apariencia de la libertad, pues el orgullo de los sometidos les impide rememorar el origen de su mundo de creencias. La afirmación y aceptación del «destino», provisto así de consagración supraterrena, aparece en definitiva como el resultado de una libre decisión de la voluntad. Las cadenas de los esclavos se convierten en el ornamento de los fieles. El psicoanálisis de nuestro siglo ha vuelto comprensibles, por primera vez, estos mecanismos anímicos.

En la fe en potencias supraterrenas no buscan los hombres comprensión teórica sino ayuda práctica para dirigir su vida. El carácter defectuoso de su conciencia no es resultado de la sola ignorancia sino que esta misma brota de la situación de vida real en que los hombres se encuentran. La refutación de las pruebas de la existencia de Dios con medios conceptuales o argumentos racionales poco o nada podrá en contra de contenidos de fe cargados de afectividad mientras los hombres estén obligados a satisfacer en el más allá su ansia de consolación porque el mundo en que viven es desconsolador.

Mientras ellos no se pertenezcan a sí mismos, es decir, mientras la tierra no sea todavía su hogar, todas las objeciones críticas a los artículos de fe ciegamente aceptados han de ser ineficaces. Solo con la supresión de la miseria real y de las irracionales relaciones de poder existentes habrá perdido su suelo la estructura ideológica de la conciencia. Prerrequisito para ello es la capacidad de discernir los propios intereses.

Sin embargo, la teoría del engaño del clero, que acabamos de esbozar, al igual que la doctrina de los ídolos de Bacon es sólo un primer paso hacia una solución del problema de la ideología. En efecto, el fenómeno del autoengaño necesario, determinante para el concepto objetivo de ideología, no desempeña en ella todavía papel alguno. Con el supuesto de que los sacerdotes tienen plena conciencia de la falsedad de los dogmas que propagan, pero que echan arena a los ojos del pueblo ignorante en interés de sus privilegios, el engaño del clero se acerca más a la mentira que a la conciencia falsa. No obstante, la denuncia de los sacerdotes como apologetas de un ordenamiento social absolutista que ya se ha vuelto cuestionable contiene un aspecto verdadero. Tengan conciencia de ello o no, la glorificación de las relaciones de poder históricamente constituidas como jerarquías queridas por Dios es testimonio objetivo de la fragilidad de estas. Cuando pensadores

como Condorcet y Helvetius convocaron al derribamiento de la monarquía, se erigieron de manera consciente en abogados de un proceso de desarrollo histórico al que los sacerdotes podían por cierto retardar, pero nunca detener.

En la historiografía alemana predominó hasta hace muy poco tiempo la opinión de que el pensamiento de la Ilustración estuvo caracterizado por un intelectualismo unilateral. Todo ente —suele afirmarse— era, en él, racionalmente desmenuzado. El sentido de las insondables profundidades del alma, que de buen grado se atribuye al romanticismo alemán, habría sido ajeno al chato ergotizar de los franceses. Para ellos valdrían solo la medida y el número: la Ilustración, por lo tanto, sería incapaz de dar cuenta de la multiplicidad de lo viviente. El mito, la fábula, la multicolor fantasía de la fe y la superstición habrían sido arrastradas delante del tribunal de la razón, pese a que sólo el sentimiento y el alma tienen el derecho de acercarse a estos fenómenos primordiales. En suma: donde la razón imperaba, se marchitaba en los hombres todo órgano para la apreciación de las fuerzas irracionales.

Considérense los propios escritos de los grandes pensadores de la Ilustración y se advertirá en seguida que la imagen de una filosofía de la razón enfundada en grises vestiduras corresponde al círculo nebuloso de la formación de leyendas ideológicas. Ante la pregunta de si la fuerza fundamental es en los hombres la razón, obtenemos, de los escritos de los pensadores de la Ilustración, la siguiente, unánime respuesta: ¡No! Los resortes de todas las acciones serán, quizás, el deseo (Hobbes), el displacer y el egoísmo (Locke), la imaginación (Lamettrie), los intereses y las pasiones (Condillac, Helvetius): la lista podría prolongarse sin término. Y precisamente los teóricos que se ocuparon de manera preferente de los prejuicios y las supersticiones están muy alejados de una comprensión racionalista del hombre. Su antropología desemboca más bien en un análisis de los afectos y las emociones como sustancia psíquica fundamental del hombre. Puesto que la Ilustración procura un conocimiento verdadero, libre de cualquier enturbiamiento, ella debe determinar con la mayor exactitud posible las sublimaciones de impulsos y pasiones, las ilusiones y los prejuicios, a causa del sobresaliente papel que desempeñan en la conducta humana. Como en la tradición cristiana, también en la primera fase de la Ilustración se combatió a los afectos. El motivo, en este caso, es la idea de que las pasiones son incapaces de proporcionar un estado de felicidad duradero. El liberarse de las emociones debe otorgar a la razón la posibilidad de concebir sin prejuicios e imparcialmente las conexiones legales de la naturaleza externa e interna, así como los procesos sociales, a fin de permitir una acción acorde con ellos. Casi todos los pensadores de los siglos XVII y XVIII trataron en sus obras la función de los afectos en el surgimiento de representaciones mitológicas. Pero mientras los autores del siglo XVII vieron en las emociones una fuerza más o menos negativa, en el siglo XVIII predominó la idea de que las pasiones representan también potencias anímicas insoslayables y creadoras, a las que es preciso, no

tanto combatir, cuanto volver fructíferas para las actividades espirituales. Ya Bacon tenía el convencimiento de que los impulsos afectivos solo podían ser contrarrestados por afectos más fuertes. Condillac y Helvetius destacan la sobresaliente importancia de los intereses y las pasiones respecto del conocer. Del hecho de que las pasiones humanas constituyen el resorte principal de las acciones morales —«Las pasiones son, para la moral, lo que el movimiento para la física»—[10] infiere Helvetius que una modificación de la conducta humana no podrá obtenerse mediante sermones sino solo procurando influirla a partir del interés propio de los hombres. También en la teoría freudiana de la sublimación está presente la experiencia de que las energías libidinales no pueden ser por mucho tiempo reprimidas simplemente, sino que solo es posible reorientarlas hacia objetos de otra índole.

Puesto que los sensualistas deducen el pensamiento como fenómeno reflejo, los elementos más simples de este, las sensaciones, aparecen estrechamente ligadas con las funciones sensoriales del cuerpo humano. A partir de las unidades elementales de sensación han de engendrarse todas las otras capacidades del alma, más complejas. A este procedimiento, orientado a la busca de la génesis de las operaciones intelectuales, corresponde el intento paralelo de superar las falencias del conocimiento racional por medio de un análisis de sus fuentes. Mediante la construcción de la vida representativa a partir de los elementos sensoriales fundamentales se vuelven visibles, al mismo tiempo, aquellas impulsiones del alma que contrarían la razón humana y su aspiración a conocer la verdad. Estos son los deseos, las simpatías y antipatías, los intereses, las apetencias, el egoísmo, la vanidad. Y, tomados en cuenta esos aspectos, cobra también particular interés la indagación del condicionamiento de los procesos psíquicos por el medio. En efecto, del análisis de la sensibilidad brota el problema, discutido de manera particularmente vívida en el materialismo francés del siglo XVIII, de cómo ha de estar constituido el medio social que determina en definitiva las sensaciones y, a partir de estas, todas las demás formas de conciencia. Un tema central para estos teóricos es, por lo tanto, el de las instituciones sociales, políticas y estatales con relación a sus efectos sobre la conducta de los individuos. En este punto, sin duda, aparece un defecto de estas concepciones que afirman el determinismo del medio, defecto de principio señalado más tarde por Marx en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach* cuando criticaba «que la cosa, la realidad, lo sensible es aprehendido sólo en la forma del objeto o de la intuición, pero no como actividad humana sensorial, como praxis; no de manera subjetiva».[11] El materialismo meramente contemplativo concibe lo sensible, no como operación de un sujeto activo, sino solo como recepción pasiva de impresiones del mundo exterior. En cuanto la

10 «*Les passions sont dans le moral ce que dans le physique est le mouvement*», Helvecio, *De l'esprit*, París, 1959, pág. 140.

11 K. Marx, «Thesen über Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, en *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, pág. 593.

vida representativa es explicada como producto de las circunstancias, se escamotea el hecho de que estas mismas circunstancias ya representan, siempre, el resultado de la actividad práctica de los hombres. De aquí surge la tendencia del pensador sensualista a interpretar de una manera mecanicista y estática las relaciones entre factores ambientales y procesos psíquicos. Los teoremas del materialismo vulgar de fines del siglo XIX, tal como se los encuentra ante todo en las obras de Ludwig Büchner, Carl Vogt y Jakob Moleschott, revelan aquí su falla más notable. Así como una filosofía espiritualista extrema ignora la significación de la base sensible de que depende toda vida anímica, el materialismo mecanicista de estos autores, a la inversa, escamotea la espontaneidad del sujeto activo y cognoscente. El supuesto común a ambas orientaciones, que se combaten mutuamente, consiste en creer que los ámbitos de lo subjetivo y lo objetivo, del mundo del yo y del mundo exterior, podrían ser concebidos como separados entre sí por esencia, lo cual haría preciso buscar luego, en una u otra forma, una mediación entre ambos.

A partir de Locke, la psicología sensualista se empeñó en descomponer los procesos anímicos y en reconstruirlos idealmente. De manera análoga a como Galileo y Newton buscaron reducir la multiplicidad de los fenómenos naturales a fuerzas y leyes fundamentales, últimas y simples, pensadores como Condillac, Cabanis y Destutt de Tracy, los representantes más conspicuos de la llamada «ideología», pretendieron analizar la constitución psíquica del hombre en su estructura y sus regularidades. Del mismo modo como el acaecer natural, en cuanto colección de un sinnúmero de procesos individuales, no es reducido en definitiva a elementos estáticos, sino dinámicos, en el alma humana los fenómenos fundamentales no están constituidos por la inmovilidad, sino por el cambio y el movimiento. Donde hay movimiento actúan fuerzas; es preciso, por lo tanto, determinarlas conceptualmente a fin de sacar a luz las regularidades ocultas.

La crítica de los materialistas franceses a toda forma de tutela de la razón por parte de dogmas y prejuicios se apoya en una concepción jusnaturalista del Estado y la moral, que, no obstante su base sensualista, se aferra a la idea de una tendencia a la eticidad, inherente por igual a todos los hombres. De las mutaciones de los dogmas religiosos, de las máximas y convicciones morales, de las opiniones y juicios teóricos es posible desprender un núcleo firme y permanente, que se mantiene en sí mismo, y que en esta identidad y permanencia expresa la verdadera esencia de la razón».[12] En los siglos transcurridos los hombres fueron partícipes de la constitución de la idea, única, de la virtud. Por ello cabe reconocer, pese a la diversidad de las culturas, una tendencia dominante, común a todas ellas, hacia la humanidad y la tolerancia. La Ilustración burguesa supone que todos los hombres deberían poseer ciertos derechos inalienables y que el desarrollo histó-

12 E. Cassirer, *op. cit.*, pág. 5; cf. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gotinga, 1951.

rico habrá de realizar progresivamente este derecho natural. Para ella, la libertad individual no consiste solo en la ausencia de coacción y despotismo; se liga, muy íntimamente, con la libre disposición de la propiedad privada. Aunque Helvetius y Diderot se percataron de los límites de sus propios puntos de vista, no se puede desconocer el carácter relativamente ahistórico del concepto ilustrado de razón. La idea de que existe una naturaleza esencial del hombre, inmutable en su núcleo, y que por así decirlo se manifiesta de manera cada vez más pura en el proceso de la civilización, enmascara también la diferencia entre *rátio* burguesa y razón universal, que son equiparadas una a la otra. También la historia demostró la falsedad de la creencia de los pensadores de la Ilustración en que el conocimiento del interés propio bien entendido y el fomento del afán de lucro dentro de una libre competencia basada en la propiedad privada bastarían para que se instaurase un ordenamiento social justo. Otra falla de esa doctrina de la ideología, que se funda en los intereses psicológicos, reside en la imputación meramente extrínseca de las ideologías a intereses y afectos, en la cual se opera con una estructura humana inmutable por principio. En este punto, la crítica de la religión de Ludwig Feuerbach (1804-1872) es aún tributaria de aquella primera doctrina de la ideología, la de la Ilustración: de manera similar parte de un concepto estático del hombre. De todos modos, en la teoría feuerbachiana se analiza en profundidad el carácter proyectivo de las representaciones religiosas, procedimiento que, comparado con la concepción del engaño del clero, parece mucho más adecuado a la índole específica de estos fenómenos. Implica en efecto situar el origen de la fe en Dios en la tendencia de los hombres a corporizar sus deseos y anhelos más secretos en un sujeto supraterrenal. El mecanismo de la proyección permanece oculto para los propios creyentes: los productos de su fantasía se les aparecen como un ser dotado de fuerzas reales, al que deben someterse. Aquella predisposición egoísta de los hombres, ya señalada por David Hume, «a explicarlo todo a partir de ellos mismos, a pensarlo de acuerdo con ellos, a reinterpretar lo arbitrario como querido, lo natural como deliberado, lo necesario como libre»[13] engendra la necesidad de interpretar el universo en consonancia con la vanidad del hombre: al igual que el amo de la tierra, un monarca celestial debe reinar sobre todo; en cambio, según Feuerbach, la naturaleza representa en verdad una organización republicana en la que no existen jerarquías superiores e inferiores. En el estadio infantil de la humanidad, todas las cosas muestran un ordenamiento armónico cuyo remate es la creación del hombre. La comprensión del carácter proyectivo del mundo de las representaciones religiosas no trae por consecuencia la mera negación de los deseos y esperanzas que en él se expresan. Concibiendo como algo humano aquello que es venerado y adorado como Dios, Feuerbach reconoce

13 L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, treinta lecciones, Leipzig, s. f., pág. 79; cf. D. Hume, *Natural history of religion*, 1755.

al mismo tiempo en los productos de la imaginación el primer grado de la objetivación de la esencia humana. Pero esta solo podrá realizarse cuando ya no se proyecte en un mundo supraterreno, sino se configure en la historia como autoconciencia de los hombres reales. De acuerdo con Feuerbach, la religión s lo se superará si aquellas energías humanas antes gastadas en ornamentar el cielo se emplean en favor de la felicidad terrena del hombre. El conocimiento de que no existe un Padre divino que cuide de los hombres no entraña la incredulidad y el nihilismo, sino, según este autor, la necesidad de que ellos, ya adultos, se enseñoreen de su propio destino.

La idea, ya elaborada por Feuerbach, de que la vida religiosa constituye la forma de conocimiento apropiada para los hombres en un estadio determinado del desarrollo histórico constituye, también, un motivo central en la interpretación psicoanalítica de los fenómenos religiosos. La teoría de Sigmund Freud (1856-1939) supera la de Feuerbach por cuanto especifica la categoría, en este todavía indeterminada, de «esencia humana». Aquellas fuerzas que contribuyen a aderezar mitológicamente el mundo exterior son reconocidas ahora como elementos psíquicos inconscientes. En el estadio de la conciencia primitiva, animista, el yo y el mundo son todavía indistintos, y se atribuye a las cosas cualidades, propósitos y relaciones que, para una conciencia más avanzada, han de aparecer como impulsos psíquicos proyectados desde fuera. Mucho antes de que los hombres tomaran conciencia de su propia vida anímica, la proyectaron en el ámbito de sus experiencias de la naturaleza. Es preciso concebir el mundo fantástico de los primitivos sólo como una «psicología proyectada hacia el exterior», y resolverlo de nuevo en lo anímico. Así como Feuerbach, el hegeliano, no analizó la apariencia religiosa como mera falsedad sino como reflejo de la esencia humana, también para Freud es preciso utilizar las proyecciones de los primitivos y neuróticos como clave para la comprensión de los procesos anímicos inconscientes. Ninguno de ambos autores se contenta con «revelar» como falsas las formas ideológicas de la conciencia humana. Más bien se trata de determinar el sentido y la función de las ideologías con retas, observables histórica y ontogenéticamente, respecto del desenvolvimiento de la vida anímico-espiritual de los hombres. Pero como esta determinación no puede cumplirse a través de la mera imputación, hecha desde el exterior, de los fenómenos de conciencia a situaciones de intereses individuales, la conexión genética de sentido de las formaciones ideológicas se convierte en tema de la reflexión. Freud concibe los productos manifiestos del inconsciente a partir de la estructura anímica de los primitivos o los neuróticos, y con ello alcanza la posibilidad de descifrar el sentido verdadero de estas fantasías.

Además de la comprensión del mecanismo proyectivo, encontramos en Freud la teoría de la racionalización, que presenta una relación estrecha con el problema de la ideología. Con esta se emparienta otra forma de la doctrina de la ideología, la elaborada

por Vilfredo Pareto (1848-1923). Ambos autores parten de la estructura psíquica del individuo. De acuerdo con su concepción, los hombres poseen, a diferencia de los animales, la capacidad de presentar, con ayuda del lenguaje, acciones regidas por las pulsiones como si fuesen modos de conducta racionales, ajustados al código moral convencional. Dentro de la cultura, acciones pulsionales y afectos soportan un tabú en la medida en que se apartan de los caminos socialmente deseables. Esto implica para los individuos la permanente compulsión a justificar tales deseos y acciones prohibidos. Es decir que, con ayuda de la racionalización, comportamientos alógicos cobran la apariencia de racionales. Esta función de las racionalizaciones es equiparable a la de las derivaciones de Pareto. En la conciencia de los individuos, que con ayuda de las derivaciones ocultan ante sí mismos y ante los demás el origen irracional de su obrar, su propia conducta aparece como el fruto de consideraciones racionales. La confusión de la causa con el efecto se consuma ante todo en el proceso inmediato del actuar, que a su vez constituye el resultado de residuos, de fuerzas pulsionales relativamente constantes. En esta compulsión a justificar la conducta humana se expresa el carácter despótico que todas las culturas han tenido hasta el presente. En su obra *Malestar en la cultura,* Freud puso de relieve el grado en que la civilización moderna impone a los hombres el rechazo de los impulsos y la renuncia a ellos. Los mecanismos de que dependen todos los logros de la civilización, a saber, las sublimaciones y represiones, engendran según él ese potencial que, en la forma de pulsiones de agresión, amenaza la subsistencia de la cultura. Mientras que la teoría de las derivaciones denunciaba todo lo mental como radicalmente ideológico, el concepto freudiano de la racionalización contiene un doble aspecto. También según Freud, por cierto, es la razón humana una instancia tardía y —en comparación con la maciza estructura del inconsciente— relativamente débil de la vida anímica; no obstante, la cultura es para él algo más que mera ideología: su carácter condicionado nada dice aún de su valor. En la capacidad de logros culturales discierne Freud una posibilidad de poner las fuerzas pulsionales autónomas bajo el control del yo. Mientras que para Pareto se necesita, a fin de domeñar la caótica naturaleza de impulsos del hombre, de la voluntad de dominación de las élites, Freud deja enteramente abierta la posibilidad de una emancipación progresiva del hombre respecto de cualquier coacción interna o externa. Al menos señala —heredero en esto de los grandes pensadores de la Ilustración— la tendencia, inherente al proceso civilizatorio, a generar un estado social en que la capacidad de vivir de una manera verdaderamente humana, libre de velos ideológicos, sustituya al ciego despotismo.

Partiendo de las investigaciones de Max Weber, del filósofo del derecho Hans Kelsen y de los trabajos de crítica de las cosmovisiones de H. Gomperz, Ernst Topitsch ha pesquisado recientemente el pensamiento mitológico y metafísico hasta sus orígenes comprobables con las fuentes de que se dispone, analizándolo de manera

exhaustiva. Sus trabajos representan la tentativa de hacer visibles, en la diversidad de materiales de la historia de las ideas, las estructuras típicas, que se repiten siempre, de la comprensión mitológica del mundo. «Desde la aurora del desarrollo espiritual —que nos resulta asequible por las fuentes históricas— hasta hoy, es posible perseguir determinadas formas de pensamiento que hacen comprensible el sistema del universo según el modelo del mundo circundante más próximo del hombre y, ante todo, según su sentir y su obrar, y que de esta interpretación del universo extraen consecuencias, precisamente, respecto de aquella realidad de vida inmediata de que partió todo el proceso interpretativo».[14] El mecanismo de la proyección, descrito por Feuerbach y Freud, es investigado de manera sistemática por Topitsch respecto de su función social. Las conexiones de experiencia propias del círculo de lo que es visible de manera inmediata constituyen la base y el punto de partida para interpretar lo lejano y extraño. Puesto que el mecanismo de esta proyección, como ya observara Feuerbach, permanece oculto para los hombres mismos en el estadio de la conciencia mitológica, los ordenamientos cósmicos engendrados por él pueden proporcionar, además, postulados para la conducta práctica en la vida social y política. Topitsch divide las representaciones típicas de modelos en las siguientes formas fundamentales:

1. Modelos biomorfos, en que los procesos de la vida y la generación constituyen el punto de partida para concebir otros procesos por analogía.
2. Proyecciones antropomorfas, en que las propiedades y la arquitectura del cuerpo humano sirven como paradigmas de la interpretación del mundo.
3. Representaciones de modelos intencionales, cuya característica común es que planes, decisiones y acciones humanos son atribuidos a los procesos naturales; pueden dividirse en: a) analogías tecnomorfas: «Fenómenos singulares, los nexos entre estos y, por fin, el universo todo aparecen como procesos, objetos y productos de la actividad artístico-artesanal»;[15] y en b) analogías sociomorfas, en que los procesos y objetos naturales son comprendidos «como estructuras sociales y conexiones de sentido como familia, estirpe y Estado, uso, costumbre y ley, premio, venganza y castigo».[16]

En favor de la importancia de las categorías empleadas por Topitsch habla el hecho de que en la psicología evolutiva de Jean Piaget aparezcan nociones que constituyen el *pendant* ontogenético de la teoría filogenética de aquel. En el curso de sus investigaciones empíricas acerca de las fases originarias de la inteligencia del niño sorprendió a Piaget el hecho de que las representaciones por analogía desempeñan un papel decisivo en la fantasía infantil.

14 E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Viena, 1958, pág. 6 y sig.
15 *Ibid.*, pág. 19.
16 *Ibid.*

Con relación a ello, Piaget habla de «*animisme*» y «*artificialisme*», lo cual corresponde objetivamente a la formación de modelos sociomorfos y tecnomorfos.[17] Las proyecciones de la fantasía infantil al mundo exterior y la conciencia mitológica son concebidas por ambos autores como una operación que corresponde a determinada forma evolutiva. Sus esfuerzos se orientan hacia aquella retraducción, iniciada por Freud, de las proyecciones a relaciones estructurales de la psique.

II

El concepto de ideología en su forma clásica ha suscitado la más acerba discusión. Hasta hoy se entiende por tal la llamada teoría de la base y la superestructura, en la forma en que aparece en la literatura marxista desde fines del siglo XIX. En el presente parece imposible alcanzar una comprensión de la crítica de la ideología elaborada por Marx que esté libre de prejuicios y de pasión política. Es regla limitarse a proferir consignas procomunistas o anticomunistas, que ya muy poco tienen que ver con el sentido originario de la teoría de Marx.

De acuerdo con su origen, el concepto de ideología de Marx ha de entenderse a partir de tres raíces: la crítica a la filosofía del Estado de Hegel, a la antropología de Feuerbach y a la economía política clásica. Objeto de esa crítica son, ante todo, los siguientes elementos conceptuales:

1. El ensayo emprendido por Hegel de superar la antítesis entre razón y realidad en el elemento del concepto filosófico.
2. La reducción feuerbachiana del mundo de las representaciones religiosas a la esencia de «el» hombre, la cual para Marx no existe como algo abstracto, desprendido de los procesos sociales.
3. La teoría del valor-trabajo de los economistas clásicos (Smith, Ricardo), que concebía las formas económicas del capitalismo como formas naturales de la producción humana.

Si Marx (1818-1883) enfrentó a la escuela filosófica neohegeliana, fue porque veía en ella la forma más acabada de aquel pensamiento idealista que con la mera reforma de la conciencia filosófica esperaba cancelar ya las contradicciones reales. En *La ideología alemana*, escrita en colaboración con Engels, procura demostrar el carácter ilusorio de una revolución meramente teórica, que se contenta con la crítica de construcciones conceptuales. Marx quiso probar, no solo el carácter irreal de las especulaciones de la filosofía poshegeliana, sino, más allá de eso, la necesidad de tales teoremas idealistas, impuesta por la situación de Alemania en aquella época. Si ya Feuerbach había mostrado que en el mundo

17 *Ibid.*, pág. 19 y sigs.

de las representaciones religiosas aparecen, como seres independientes, sujetos supraterrenos provistos de predicados humanos, Marx descubre un mecanismo semejante en la esfera de conceptos de la metafísica alemana. También aquí operan construcciones mentales que, no obstante ser productos de la actividad humana, aparecen como fuerzas trascendentes a la historia. Complejos ideológicos de conceptos se petrifican así como potencias todopoderosas a las que están sometidos los individuos. La historia aparece como obra de las ideas y no como resultado de la acción y la vida en común de hombres reales. Esta inversión que presenta la conciencia de los ideólogos alemanes constituye para Marx la expresión teórica de una inversión real, propia de la sociedad mercantil capitalista: en ella, el proceso de la producción y reproducción de la vida material se ha independizado de las necesidades de los hombres. Productos de la mano del hombre se convierten, en el proceso de intercambio, en cosas autónomas, en objetos valiosos, que parecen poseer una dinámica propia, separada de la actividad humana. Las leyes anónimas del mercado aparecen como potencias ciegas, naturales, tras las cuales se ocultan en verdad relaciones sociales de poder. Todos los bienes que circulan en el mercado capitalista dejan de ser objetos intuitivamente concretos para cristalizarse como mercancías. La forma de valor de estas no es percibida como expresión de relaciones sociales sino como propiedad de las cosas mismas. Por analogía con esta fetichización del mundo de las mercancías, los productos del pensamiento humano son cosificados como fuerzas autónomas que parecen dirigir la historia. Ahora bien, la crítica de Marx a la ideología consiste en referir analíticamente las formas económicas fetichizadas y las ideas en apariencia autónomas a su origen específicamente humano, o sea, social. Parte del supuesto de que solo hombres actuantes y pacientes pueden ser los portadores del desarrollo histórico. La marcha de la historia no ha de concebirse partiendo de entidades suprahumanas; a la inversa, es preciso entender estas como abstracciones que solo reciben su sentido en conexión con la forma dominante de reproducción de la vida. «La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real».[18]

La idea central de la crítica de Feuerbach a la religión, a saber, que la afirmación de un Dios omnipotente implica la negación de la esencia humana, negación que solo puede ser cancelada anulando ese extrañamiento del ser humano genérico, vale también para la teoría de la alienación de Marx. Pero, en esta, aquella esencia misteriosa ya no es un sujeto divino sino el capital muerto, que, en la economía de intercambio capitalista, prevalece sobre el trabajo vivo. Mientras que por su parte los productos de la actividad humana se vuelven cada vez más complejos y diferenciados, languidecen las fuerzas y capacidades del obrero. Cuanto más produce este, tanto menos se pertenece a sí mismo. Su dependencia crece

18 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 22.

junto con la multiplicación del capital, puesto que cada nuevo producto potencia el predominio del trabajo objetivado. La crítica de Marx a la ideología supera en mucho a la de Feuerbach en cuanto considera que la alienación prevaleciente en la conciencia del hombre es solo una parte de la alienación total que sufre la vida humana real en la sociedad capitalista, cuyo rasgo principal es la alienación económica: «La alienación religiosa acaece, como tal, solo en el ámbito de la conciencia, de la interioridad del hombre, pero la alienación económica es propia de su vida real; su cancelación abarca, por lo tanto, ambos aspectos».[19] De esta concepción se desprende de manera necesaria la consecuencia de que la crítica de las formas alienadas del pensamiento humano no puede ser realizada mediante el solo esfuerzo conceptual. Antes bien, la cuestión de cómo ha de ser superada la conciencia ideológica dentro de una sociedad dividida en clases antagónicas pertenece a la acción práctica, revolucionaria. Solo cuando las condiciones sociales objetivas, cuyo correlato son los conceptos teóricos, admiten ser transformadas por la actividad humana, se vuelve posible disolver el velo teórico que encubre las relaciones reales. Puesto que para Marx el carácter ideológico del pensamiento no constituye un rasgo inmutable de la razón humana sino solo el resultado de las contradicciones sociales generadas por la estructura de clases, las formas de la conciencia alienada representan la ilusión necesaria, requerida por el sistema capitalista para su pervivencia en una determinada fase de desarrollo. En este mundo de ilusiones ideológicas participan tanto los capitalistas como los proletarios. Mientras que los primeros hacen las veces de capital personificado y de exponentes del mundo cosificado de las mercancías, los segundos soportan el constante yugo de las condiciones deformantes de trabajo. Si en esta situación la mayoría de los individuos creen que su comportamiento y sus acciones no son más que la expresión de sus propios intereses inmediatos, ello obedece exclusivamente al hecho de que en la sociedad capitalista el mecanismo de los procesos sociales presupone cierto grado de no conciencia y de ceguera en los sujetos actuantes. La inversión real, que se manifiesta ante todo en que los instrumentos de reproducción de la vida material —que se han vuelto independientes— degradan a los trabajadores vivientes a la condición de objetos, encuentra así su contrapartida en la psique individual. De tal modo se engendra en la conciencia del hombre la ilusión de que las acciones de los individuos son el resultado de decisiones libres, y no formas coactivas de adecuación a las circunstancias sociales dadas. En verdad se demuestra que aquellos estímulos psíquicos «últimos», como las pasiones y los intereses, han de ser concebidos solo en conexión con la praxis de la vida social, sin lo cual se convierten en magnitudes vacías, carentes de contenido. Esta mediación de los momentos psíquicos con los sociales no significa sin embargo que aquellos deriven senci-

19 K. Marx, «Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte», en K. Marx y F. Engels, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlín, 1955, pág. 128.

llamente de estos, en el sentido de un economismo dogmático. Pero la teoría de Marx abrió los ojos respecto de que modos de comportamiento en apariencia individuales remiten, de acuerdo con su sentido objetivo, a contenidos sociales. Con su análisis de las reacciones humanas impuestas por las condiciones capitalistas, Marx anticipó el concepto de «rol social», del cual las ciencias sociales ya no pueden hoy prescindir.

A la cristalización del trabajo vivo en capital muerto, propia del proceso de producción capitalista, corresponde según Marx la tendencia de la economía política clásica a eternizar en la teoría estas formas de producción que se han vuelto independientes de las necesidades humanas. Las leyes que rigen los fenómenos del mercado, descubiertas por los economistas clásicos, han de valer como leyes naturales eternas, con independencia de todo cambio social. Esta hipóstasis de relaciones sociales, que en verdad son de origen histórico y han sido engendradas en el proceso de la división del trabajo, en potencias inmutables, contiene sin embargo, como lo mostró Marx, un núcleo verdadero: el hecho de que en el capitalismo, a causa de la discrepancia entre los intereses individuales y sociales, las formas sociales establecidas aparecen ante los individuos como una segunda naturaleza. La economía política clásica se vuelve ideológica y falsa en cuanto mantiene rígidas sus categorías respecto del movimiento histórico de las fuerzas productivas. Que Marx critique la economía política y señale sus contradicciones internas no significa que para él una teoría carente de contradicciones sería más adecuada a la realidad. Más bien, concibe las doctrinas de Smith y de Ricardo acerca de las leyes del mundo capitalista como el reflejo correcto de una realidad falsa. La crítica de Marx a la ideología pasa de las objeciones hechas en el campo de la teoría a la crítica de la realidad social, cuya expresión y cuyo encubrimiento, a un mismo tiempo, son las ideologías. En este sentido, *El capital* aparece como una crítica radical de la ideología en el ámbito de la economía política, que es concebido como el terreno raigal de las formas de conciencia alienadas. Desde esta perspectiva, parece muy cuestionable la rígida separación entre el joven Marx y el Marx maduro.

Marx considera ideológico todo pensamiento incapaz de comprender la trabazón inescindible de su propio movimiento con el movimiento de las fuerzas sociales. Si la conciencia es para él un momento de la praxis social, ello significa que de antemano concibe cada separación entre la actividad teórica y la actividad práctica de los hombres como un hecho históricamente devenido. Teoría y praxis, en consecuencia, no constituyen esferas por esencia separadas, sino que la teoría se relaciona con el proceso global de la sociedad como la parte al todo. Así, aunque el «espíritu puro» crea poder prescindir de las condiciones prácticas de su propia existencia, respecto del contenido de sus determinaciones depende del juego social de fuerzas, dentro del cual desempeña una función específica.

Si se compara la diversidad de giros con que Marx caracteriza la

conciencia ideológica, se presenta a primera vista una aparente contradicción: por un lado, entiende la ideología como especulación pura, separada de la praxis. Por el otro, determina el pensar ideológico como «ser consciente», «conciencia de la praxis imperante», «expresión ideal de las condiciones de existencia de la clase dominante», etc. De tal modo, Marx descubre el momento ideológico del pensar en la ignorancia de este respecto del contexto de vida en que los hombres producen. Pero también atribuye a la ideología la función de expresar las relaciones sociales reales. Solo si, con Marx, consideramos la clase dominante como prevaleciente también en el terreno del pensamiento, comprenderemos tal contradicción en su necesidad.

Si bien las formas ideológicas de la conciencia son «las relaciones materiales dominantes apresadas como pensamientos», para los ideólogos de la clase dominante subsiste la necesidad de desconocer su praxis encubriendo aquellos antagonismos de la sociedad que tienden a la superación de esta. La ideología sirve a la defensa de lo que una vez devino, en contra de lo deviniente, que pugna por nacer. Presiona por lo tanto en el sentido de la eternización de relaciones de poder históricamente condicionadas. Así como en el intercambio formal entre capital y trabajo la relación real de fuerzas permanece oculta, puesto que ambos aparecen como contratantes dotados de iguales derechos, de igual modo se escamotea el carácter de clase de las ideas dominantes. En efecto, en la medida en que se atribuye a ciertos teoremas y valores una validez universal, ha de silenciarse cualquier reflexión crítica acerca de su origen y de su función objetiva. Los rasgos de la crítica de Marx a la ideología mencionados aquí muestran ya que de esa crítica no se infiere que todo pensar sea mera superestructura ideológica, según la interpretación que de ella hacen algunos de sus discípulos de acuerdo con el esquema, dogmáticamente rígido, de «infraestructura-superestructura». Para Marx, la verdad o la falsedad de una teoría de la sociedad no pueden deducirse del grado en que se ligue a ciertos intereses, ni de su pretendida neutralidad valorativa; dependen más bien de la medida en que permita discernir, dentro de sus categorías, las leyes del movimiento y los nexos internos de los procesos sociales que determinan la vida de los hombres. El pensamiento se acerca a la verdad, siempre provisional, solo cuando en su análisis de las transformaciones estructurales de la sociedad indaga las posibilidades y tendencias objetivamente presentes en ella. Su pretensión de verdad no puede ser confirmada en el plano teórico, sino sólo en el proceso de la historia.

Las reformulaciones de que ha sido objeto la crítica de Marx a la ideología pueden clasificarse en dos grupos: por una parte, su simplificación en el esquema «infraestructura-superestructura», vaciado de contenido; por la otra, en cambio, el cumplimiento de lo que Marx se proponía. Mientras que hacia fines del siglo XIX las tendencias ortodoxa y revisionista de la socialdemocracia alemana brindaban la interpretación «oficial» de la teoría de Marx (Kautsky, Bernstein y otros), después de la Primera Guerra Mundial

ciertos autores orientados en sentido marxista emprendieron en Alemania una revalorización, total en muchos puntos, de la crítica de la ideología y del «materialismo histórico». Lo característico de la doctrina de las ideologías del marxismo vulgar era denunciar de antemano todo producto intelectual como instrumento de la lucha de clases, y por lo tanto como mera superestructura ideológica, con lo cual por fuerza se perdían de vista los aspectos históricamente verdaderos inherentes a las ideologías; en cambio, la tendencia de aquella interpretación de Marx iniciada en el siglo XX se opone por completo a tal proceder. Ella procura diferenciar el análisis de crítica de la ideología hasta concebir la labor teórica y sus resultados —ya lo había hecho Marx— como elementos constitutivos del proceso social. Si el marxismo vulgar incriminaba cada pensamiento, de manera exclusiva y sin atenuantes, como mera ideología, ahora pasa al primer plano la actividad de los hombres en el proceso histórico. En contra de la idea de que el movimiento social es determinado únicamente por el imperio de las fuerzas productivas y de las instituciones, se redescubre la importancia del «factor subjetivo». El «economismo», o la doctrina de que el desarrollo económico progresa siguiendo una marcha ineluctable, así como la fe en la omnipotencia de los instrumentos técnicos, prevalecientes ambos en vastos círculos del movimiento obrero socialista hasta la Primera Guerra Mundial, fueron considerados problemáticos por los «marxistas» que todavía se enorgullecían de la dialéctica. La conciencia de clase no significaba para ellos el *factum* de la situación proletaria, dado de manera automática, sino que era el resultado de una labor teórica y política. Marx había definido en el plano económico objetivo el concepto de ideología y también el de «clase», por oposición a muchas definiciones posteriores de carácter psicológico. De acuerdo con la teoría de Marx, el criterio decisivo de pertenencia a una clase social era la posición que se ocupase en el proceso de producción. Por ejemplo: la disposición sobre los instrumentos de producción (capitalistas) o la separación respecto de ellos (proletarios). En cambio, los factores psicológicos, como el hecho de que en la época en que Marx desarrolló su teoría la conciencia efectiva del proletariado en modo alguno correspondiera a su situación de clase, carecen de importancia para la determinación de la pertenencia a una clase. Georg Lukács vio la causa de la discrepancia observable en el plano empírico entre conciencia efectiva y situación objetiva de los trabajadores asalariados en la estrechez de su círculo de vida, impuesta por la sociedad. A su juicio, entonces, solo por referencia al conjunto de la sociedad se puede determinar el grado de distanciamiento respecto de la conciencia de clase objetivamente posible. Y esto implica al mismo tiempo que solo mediante una comprensión teórica de la trama de los procesos sociales se pueden determinar los elementos ideológicos del pensamiento. Aquella teoría de la sociedad que no se satisface con la mera descripción de los datos inmediatos, sino que busca las mediaciones de cada fenómeno social con la totalidad concreta, puede llamarse dialéctico-crítica; es la

esbozada por Ernst Bloch, Lukács, Karl Korsch y otros autores, como continuación de la teoría de Marx.[20] Ella considera que la transformación de la crítica de la ideología en una cosmovisión acabada, tal como se la emprendió dentro de la socialdemocracia de fines del siglo XIX y principios del XX, equivale al abandono del principio dialéctico. A esta dogmatización del materialismo histórico oponen Lukács y Korsch la comprensión del carácter histórico de la teoría de Marx, también ella ingrediente de la realidad social. Su verdad no puede ser proclamada abstractamente, sino que es preciso verificarla en la praxis social. El marxismo vulgar interpretaba la relación entre teoría y realidad social como la existente entre un epifenómeno y la infraestructura, que sería real en sentido pleno. La comprensión de la teoría de Marx, tal como se expresa en las obras de los «neomarxistas», representa en relación con ello un vuelco decisivo: tal teoría no es el resultado de una simple inversión de la dialéctica hegeliana sino una doctrina revolucionaria, que discierne precisamente en la conciencia el único prerrequisito posible para la transformación práctica de las condiciones de la vida social. «Materialismo», en el sentido de Marx, no significa el primado de una materia ajena al espíritu. La propia infraestructura económica está ya mediada por algo espiritual. La sociedad capitalista, basada en el intercambio, abstrae de la inmediatez del comportamiento de los hombres, no de otro modo que como lo hace el concepto. Y en la medida en que la teoría de Marx reproduce conceptualmente este proceso social objetivo, lleva a su concepto esa abstracción ya cumplida en la realidad efectiva. Lukács y Korsch, cuando destacan este momento dialéctico dentro de la concepción de Marx, reconocen en este, por así decirlo, un Hegel llevado a su verdad.

III

En la historia de la doctrina de las ideologías es posible observar dos modalidades de crítica bien diferentes: una es conservadora; la otra, propia de la Ilustración radical. La variante conservadora se caracteriza por sembrar la duda acerca de los valores tradicionales, por cierto entre las capas dominantes, ya que al mismo tiempo teme las consecuencias de la muerte de las ilusiones entre el pue-

20 Las etapas de esta reinterpretación de Marx se reflejan en los siguientes escritos: E. Bloch, *Geist der Utopie*, Munich y Leipzig, 1918, 2ª ed., Berlín, 1923; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923, y «Moses Hess und die Probleme der idealistichen Dialektik», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Leipzig, año 12, 1926; K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*, Leipzig, 1929 y *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 2ª ed., 1930; H. Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte*, Berlín, nº 1, 1928, y «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft*, Berlín, nº 9, 1932.

blo. Puesto que cooperan en la estabilización del poder, los prejuicios arraigados deben defenderse en contra del saber. La difusión de la verdad tiene sus límites en la razón de Estado. Esta forma de crítica de la ideología parte del convencimiento de que el régimen de poder existente tiene que ser mantenido a toda costa, en aras de la tranquilidad y la seguridad generales. Desde Maquiavelo hasta nuestros días, los principales teóricos de esta tradición de crítica de las ideologías apoyaron conscientemente el poder estatal respectivo. En sus obras se manifestaron como librepensadores, pero recibieron de los poderosos el encargo de cuidar que la moral, la religión y las costumbres, a su juicio los principales sustentos del ejercicio del poder, fuesen respetadas y promovidas. Artículos de fe y dogmas son juzgados de acuerdo con su utilidad para el afianzamiento de la situación de poder establecida, y no según su contenido de verdad. La prevalencia del ordenamiento institucional del Estado, tácito punto de partida de todas las doctrinas de la ideología conservadoras, deriva de la idea del carácter insanablemente corrompido de la naturaleza humana, que aparece como un caótico haz de impulsos, más o menos domeñados. La legitimación de la forma de poder respectiva suele deducirse de la necesidad de imponer al hombre, bestia errante y perezosa por naturaleza, una actividad, una disciplina y un orden regulares. Sólo en virtud de las instituciones de la cultura se distingue el hombre de los animales. El quebrantamiento de estas amenaza el nivel ya logrado de dominio sobre los impulsos, en el cual, en definitiva, descansa todo. Por eso la conservación de tales instituciones responde al interés de los hombres. Para esta antropología, el hombre es un ser mendaz, que se desfigura a sí mismo. La proclividad de su pensamiento a caer en la ideología es la característica de la especie. Esta suposición dogmática lleva luego a concluir que las instituciones políticas y del Estado carecen de influencia sobre la estructura ideológica de la conciencia humana, puesto que más bien responden a rasgos esenciales de esta. Cualquier intento de modificar el comportamiento de los individuos por la vía de una reforma social debe aparecer a esta concepción como utópico, cuando no peligroso, puesto que la transformación del aparato de poder liberaría las energías destructivas provisionalmente enfrenadas.

Elemento importante de la crítica de las ideologías conservadora, «clásica», es la psicología del desenmascaramiento: es preciso pesquisar y revelar motivos ocultos de la acción y del pensamiento humanos tras cada distorsión y encubrimiento. Los moralistas franceses, al igual que Schopenhauer, Nietzsche y Pareto, han desarrollado este método hasta un nivel asombroso. También en las formaciones espirituales en apariencia autónomas descubren los escépticos del liberalismo en decadencia una mera compensación de debilidades humanas. Hasta la razón está al servicio de la voluntad de vivir: es el sustituto de los instintos cuando estos fallan. Muy pocos «espíritus libres» pueden soportar la verdad; para la masa, en cambio, son indispensables el mito y la mentira consoladora. La pregunta por la verdad o falsedad de determinadas reli-

giones, metafísicas o convicciones queda por completo relegada ante la pregunta por su utilidad social. «La falsedad de un juicio no constituye todavía para nosotros una objeción en contra de ese juicio (...) La cuestión reside en el grado en que él promueve y mantiene la vida, en que conserva y hasta reproduce la especie, y por principio nos inclinamos a sostener que los juicios más falsos (...) son para nosotros los más indispensables, pues el hombre no podría vivir sin que se permitiese la subsistencia de las ficciones lógicas, sin un permanente falseamiento del mundo; renunciar a los juicios falsos equivaldría a renunciar a la vida, a negar la vida».[21] Si todavía pensadores como Schopenhauer, partiendo de la concepción de que el intelecto depende de la voluntad de vivir, arribaron a la consecuencia de que los filósofos solo estarían comprometidos con la verdad, Pareto y Sorel volvieron las debilidades de la razón como argumentos en contra de ella. Lo que sirve al Estado, a la Patria, al prestigio de la Nación, eso es lo bueno; correlativamente, verdades cualesquiera que no se adecuen a la voluntad de poder de los sectores que en cada caso dominan son perversas y deben ser proscriptas. Con miras a la sujeción del pueblo, cualquier ideología impuesta por el Estado resulta más útil que la libertad de pensamiento, la cual quedará reservada a unos pocos elegidos si es que no se la prohíbe del todo. Desde Maquiavelo hasta Georges Sorel, pasando por Thomas Hobbes, corre una línea de pensadores que aúnan el análisis de crítica de las ideologías con la justificación de estas, tendiente a la conservación del poder y del ordenamiento estatal: «Por eso confiero aquí al supremo poder del Estado el derecho de decidir si ciertas doctrinas son compatibles o no con la obediencia de los ciudadanos, para, en caso afirmativo, prohibir su difusión».[22] El desprecio por los conatos del pensamiento a sustraerse de la voluntad de poder absoluta no es exclusivo de los sistemas totalitarios de nuestro siglo. El ejemplo más famoso de ello es la condena de los «ideólogos» por Napoleón Bonaparte. Para él, los conocimientos críticos de tales teóricos, que no podían servir de sustento a su poder autocrático, no eran más que productos extravagantes de un hato de ilusos. Mientras que su Imperio, recientemente instaurado, necesitaba de una consagración religiosa, osaban aquellos filósofos manifestar ideas críticas acerca del ejercicio del poder del Estado, en lo cual el soberano vio un menoscabo de su prestigio ante sus súbditos. «Ideólogos» denominó a aquellos intelectuales que, aunque no participaban de los negocios del Estado, pretendían difundir determinadas ideas políticas, inconvenientes para la conducción de las masas. A su juicio, la invocación de estos a la verdad y la justicia no era más que el engendro de una fantasía ajena al mundo, que contrariaba las imposiciones de la *Realpolitik*. La intensidad con que los tiranos siguieron combatiendo las ideas contrarias permite inferir que no siempre estuvieron

21 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart, s.f., pág. 10.
22 T. Hobbes, *op. cit.*, pág. 137.

tan convencidos como pudo parecer de la impotencia e ineficacia de estas. Si los amos absolutos hubieran estado del todo seguros del acuerdo de sus acciones con la voluntad de la Providencia, resultaría incomprensible el odio desmedido con que combatieron a tales «ideólogos», inermes casi siempre. La intensidad de sus pasiones es prueba de la verdad de las ideas que ellos pretendieron desarraigar.[23]

Aunque la aplicación política de los aspectos apologéticos de la crítica de las ideologías conservadora puede desembocar en la mentira y en el terror, en la psicología del desenmascaramiento de los grandes escépticos, empezando por Maquiavelo, hay multitud de concepciones verdaderas. En cuanto destacan la fuerza elemental de pulsiones y pasiones, sus teoremas aluden al hecho histórico de que hasta el presente la cultura ha marchado unida a la irracionalidad y las relaciones de dominación. Y cuando señalan la presencia de tales relaciones de dominación precisamente en aquellos fenómenos espirituales que la conciencia ingenua considera sin más como «excelsos», se acercan más a la verdad que los sostenedores de una ciega fe en el progreso. Pero sus formulaciones se truecan en ideología cuando glorifican ese carácter coactivo de la cultura como si fuese una necesidad incontrastable, y con ello al mismo tiempo niegan un ordenamiento posible de la sociedad no fundado en la violencia. La orientación pesimista, común a todas las doctrinas de la ideología conservadoras, con harta frecuencia determina que se conciba el futuro como retorno y mera prolongación del pasado. La espontaneidad de los hombres, que apunta a su felicidad y libertad, es denunciada de antemano como ilusoria. Es desvalorizada junto con la flaca razón. Con ello, sin embargo, la tendencia esclarecedora, ilustrada, de la crítica de las ideologías se invierte, trocándose en su contrario: se vuelve anti-Ilustración.

La segunda orientación de la crítica de las ideologías no se propone conservar opiniones tradicionales, difundidas entre el pueblo, ni aislar el escepticismo de la élite de la masa de la población. Para la crítica de las ideologías de la Ilustración radical, aquella defensa de una doble verdad constituye más bien un síntoma de la no libertad reinante. Partiendo de la experiencia histórica, considera que el intento de mantener en secreto verdades «peligrosas» jamás alcanza éxito duradero. Cuando un poder necesita de la mentira para subsistir, carecería de sentido apuntalarlo únicamente en aras de la conservación de relaciones heredadas. A la reducción de los fenómenos culturales a elementos pulsionales, ectuada por las teorías conservadoras, se contrapone aquí una comprensión histórica de las ideologías. No se desecha estas como mera ilusión, sino que se las somete a crítica como ingredientes necesarios de un sistema social. Mientras que las doctrinas de la ideología conservadoras conciben los fenómenos culturales como mero encubrimiento de intereses vitales, la crítica radical los reintroduce en la trama de

23 En un discurso del 21 de agosto de 1923, Hitler culpaba por la revolución de noviembre de 1918 a ideólogos, criminales y bandidos.

la vida social. Por ello desemboca en un análisis sistemático de aquellos procesos sociales que revisten importancia para la aparición de las formaciones ideológicas. La crítica de la no verdad de las ideologías dominantes instila por ello la duda acerca de la legitimidad de la pretensión de validez absoluta de las relaciones de poder existentes. Si en la base de la doctrina de las ideologías conservadora hay una tendencia antintelectualista, acentuada en períodos de crisis política hasta llegar a la persecución de los intelectuales, la crítica de las ideologías ilustrada invoca la razón de los hombres, aunque esta se muestre relativamente impotente. Y de la valoración pragmática de lo intelectual se diferencia ante todo por el hecho de que no concibe la verdad de una teoría como mera función de su resultado positivo.

Las formulaciones conservadoras y las de la Ilustración radical comparten el conocimiento de que prejuicios e ideologías cumplen un importante papel dentro de las formas de dominación social. No es posible, en general, trazar entre ambas una clara línea demarcatoria. Con harta frecuencia sus concepciones se superponen y complementan recíprocamente. Solo por las consecuencias que cada pensador extrae de ellas es posible clasificarlo como conservador o radical. El hecho de que un ordenamiento de poder esté cuestionado en su existencia misma provoca, en unos, angustia y trágicas premoniciones de fin del mundo; ello los induce a buscar con desesperación recursos ideológicos que eventualmente permitan superar la «situación de crisis». Para los otros, en cambio, ofrece la posibilidad de transformar condiciones sociales insostenibles. La experiencia histórica muestra que, en tanto las condiciones sociales resquebrajadas puedan mantener la apariencia de su justificación, la mayoría de los individuos cerrarán filas tras el régimen heredado. Solo cuando los síntomas de crisis amenazan los directos intereses de vida de los hombres, vastos círculos de la población se lanzan a la insurrección y se ponen en movimiento.

Desde que se reflexiona acerca de la sociedad, las polémicas de los intelectuales reflejan movimientos sociales. Sus herramientas teóricas se asemejan a sismógrafos: registran conmociones y luchas acaecidas en el pasado, cuando ya su estruendo se acalló hace mucho tiempo. Así como las almas de los asesinos deambulan inquietas por las vegas catalanas, los intelectuales constituyen la personificación de la facultad de recordar del olvidadizo género humano. Pero al mismo tiempo anticipan desarrollos y tendencias futuros, cuyo cumplimiento procuran facilitar y acelerar, o por el contrario impedir. Ambas formas de comportamiento son menos el resultado de decisiones personales que reacciones frente a cambios estructurales de la sociedad. Cuanto menos puede un sistema social satisfacer las necesidades históricamente mutables de la mayoría, tanto más espeso ha de ser el velo ideológico que encubra esa carencia. Solo en una sociedad en que la libertad real de los hombres no se ha realizado todavía tiene que pervertirse en consigna el concepto de libertad. Del mismo modo, si un sistema político pretende imponer una «ética socialista» sólo mediante la

propaganda, ello significa que en realidad está todavía muy alejado del socialismo. Podemos caracterizar esta conexión entre ideología y realidad insatisfactoria con las palabras de Lichtenberg: «Cuando el corazón no rebosa, habla la boca».

IV

Particular influencia en la sociología francesa tuvo la doctrina de las ideologías inspirada en la «filosofía positiva» de Augusto Comte (1798-1857). Es evidente que la teoría del conocimiento desarrollada ya en los siglos XVI y XVII siguiendo el modelo de las ciencias de la naturaleza es empleada aquí fructíferamente para la fundación metodológica de la sociología. Si Francis Bacon había subordinado todo pensamiento especulativo a los modos de conocimiento basados en lo empírico, de manera parecida pretendió Comte desterrar la «imaginación» de las ciencias sociales. Llevado por el optimismo del progreso, de la Ilustración, proclamó el final del estadio metafísico y el comienzo de uno nuevo: el positivo. «Las especulaciones teológicas y metafísicas presentan, según su fin, un carácter imaginario; según su concepción, un carácter incondicionado, y según su empleo, un carácter arbitrario. Esos mismos rasgos muestra toda la ciencia social de nuestros días. Por el contrario, lo propio del método de la filosofía positiva reside en la subordinación de la facultad de imaginar a la observación (...) Esta tendencia, que subordina las concepciones a los hechos, debe prevalecer en la ciencia social».[24] Comte concibió el desarrollo del pensamiento humano como una secuencia dividida en tres fases: la ficticia y teológica, la abstracta y metafísica, y la positiva. Su concepción constituye un importante primer paso de la sociología del conocimiento, en la medida en que considera tanto los representantes del conocimiento en cada época cuanto los grupos correspondientes de poder político. Así, en el primer estadio, sacerdotes y guerreros garantizan la estabilidad del ordenamiento social. Solo cuando el conocimiento de los nexos naturales avanzó lo suficiente para que se pudiese poner en duda la creencia en la providencia de un Dios creador omnipotente, principios y entidades abstractos ocuparon el lugar de este, concebidos como causas últimas de todos los fenómenos observables. Las funciones hasta entonces desempeñadas por los sacerdotes fueron progresivamente traspasadas a los metafísicos, cuyas especulaciones, sin embargo, tampoco pudieron echar los fundamentos de un mundo de representaciones válido para todos los hombres. Como grupo político representativo les corresponde una casta de juristas, que se prevale de la lucha entre el poder feudal y el poder burgués. Con ayuda de una nueva filosofía positiva quisiera Comte provocar el

24 A. Comte, *Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug*, G. Blaschke, ed., Leipzig, 1933, pág. 79.

final de esta anárquica época de transición, caracterizada ante todo por mudanzas efímeras de modos de pensamiento y de constitución política heterogéneos. Siguiendo en esto a su maestro Saint-Simon, para él la única salida posible, en la época de la crisis posrevolucionaria, es la aplicación consecuente a la política y a la sociología de los principios de una ciencia positiva. Solo podrá esperarse una superación de ese estado social y espiritual caótico cuando los conocimientos fundamentales, aportados por la ciencia natural y la sociología, pasen a ser canon del saber para todos los individuos influyentes. En la nueva época positiva, serán ante todo los sociólogos y los industriales quienes, según Comte, darán de una vez por todas cima a la Revolución, y con ello acordarán el orden con el progreso. Por lo que atañe al desarrollo del pensamiento humano, esta ley de los tres estadios vale tanto para la filogénesis como para la ontogénesis.

La diferencia entre las críticas de Comte y de Marx al pensamiento metafísico pone de relieve una antítesis decisiva entre la doctrina de las ideologías positivista y la del marxismo. La polémica de Comte se inspira en una tendencia antisubjetivista, que denuncia de antemano como especulación arbitraria el ejercicio de la imaginación. Cualquier operación conceptual que no se revele útil para las observaciones empíricas debe ser proscripta de la ciencia positiva. Los sistemas metafísicos, puesto que no caben en el marco del nuevo orden social proclamado por Comte, y siendo así contribuyen únicamente a la «anarquía», no tienen derecho a existir. De este modo impugna Comte los principios de la soberanía del pueblo y de la libertad de conciencia, porque ellos, a la vez que amenazan el orden jerárquico e institucional, son incapaces de fundar una organización de la sociedad, nueva y duradera.[25] Por ello, el que Comte se convirtiese en sus últimos años en profeta de una nueva religión, centrada en el culto de la humanidad bajo la figura del «*Grand Etre*» no fue más que la consecuencia de esta absolutización del principio del orden. Lo mismo que Thomas Hobbes, concede Comte a los sectores dominantes el derecho de imponer vetos al pensamiento en aras de la moral y de la seguridad públicas.

Para Marx, por oposición a la doctrina de las ideologías de Comte, los sistemas metafísicos de las filosofías idealistas no son meras colecciones de fórmulas vacías, sino más bien promesas incumplidas. La negación del estado de cosas existente, implícita en tales sistemas, es atacada por Marx ante todo porque permanece encerrada en el terreno teórico. Su polémica en contra de los ideólogos alemanes propugna la realización de las verdades, aletargadas, de tales filosofías. De acuerdo con Marx, la teoría pura es «falsa» por tanto tiempo cuanto se presta a ser un mero recurso de consolación en lugar de revolucionar las condiciones sociales existentes. También critica su impotencia, pero sólo porque a su juicio lo verdadero que ella contiene debe ser sacado a luz y vuelto ope-

25 *Ibid.*, pág. 49.

rante. Para Comte el pensamiento metafísico es demasiado revolucionario; por eso debe ser proscripto en la época positiva. Para Marx en cambio no es bastante revolucionario puesto que no sale de la esfera teórica. Comte es radicalmente burgués, pues en cada pensamiento no reglamentado teme el germen de la insurrección. Por ello llega a impugnar la historia, ante la cual todo lo devenido se revela como transitorio y finito. Y la imaginación de los hombres, puesto que puede servir de vehículo a las energías que pugnan por superar el estado social alcanzado, constituye un potencial de progreso en contra de ese orden al que se pretende absoluto. Por eso Comte la condena como favorecedora de la anarquía.

La sociología de Emile Durkheim (1858-1917) alienta la pretensión de realizar en una ciencia social fundada en hechos el programa esbozado por Comte. La ley de los tres estadios y el concepto de progreso que esta supone pasan a ser ahora objetos de crítica como construcciones metafísicas, inverificables mediante la experiencia. Se reprocha a la sociología de Comte haber manejado prevalentemente conceptos e ideas; no, hechos.[26] El «cosismo» de Durkheim considera todos los contenidos representativos religiosos, morales y jurídico-políticos como hechos sociales, que son determinados, en su raíz, por la conciencia colectiva dominante en una sociedad determinada. Lo que una época sanciona como «verdadero», «valioso» y «bueno» es también aquello que resulta útil para la conservación y la subsistencia de la vida social. Por ello las formas de conciencia prevalecientes en cada caso son ideas e ideales necesarios, constitutivos de la existencia de las sociedades. En las imágenes religiosas y en los mitos la conciencia colectiva se contempla a sí misma: se refirma en su poder y en su grandeza. Los individuos, en cambio, no pueden hacer otra cosa que participar en esta totalidad omnicomprensiva. Para ellos la sociedad aparece siempre allí donde tropiezan con una barrera infranqueable en la persecución de sus intereses subjetivos; allí donde se pone de manifiesto la fuerza de la coerción social (*«contrainte sociale»*).

Durkheim intentó derivar todas las categorías del pensamiento humano de la génesis de la conciencia colectiva de los grupos sociales. Aquí lo social no es —como en la sociología formal iniciada por Georg Simmel— resultado de la múltiple acción recíproca entre los individuos; es más bien una instancia necesitante, apriorísticamente preordenada al comportamiento de los hombres. La sociedad aparece así como un sujeto absoluto, frente al que los hombres están condenados de antemano a la impotencia. En esta insistencia en el carácter coercitivo y de poder de las instituciones socializadoras residen, a la vez, la importancia y los límites de la sociología de Durkheim. Esta revela el componente de naturaleza ciega, no domeñada, oculto en los procesos sociales de toda la historia hasta el presente. Pero en cuanto esta dimensión

26 Así, por ejemplo, polemizó Durkheim contra el concepto de «humanidad» empleado por Comte.

de naturaleza de la vida social es sustancializada, como sucede en el caso de Durkheim, los hechos sociales son al mismo tiempo glorificados como norma absoluta para la acción de los hombres.

A la deducción de todas las categorías esenciales del pensamiento humano a partir de estructuras sociales consagraron también sus investigaciones los discípulos de Durkheim. Maurice Halbwachs (1877-1945) procuró demostrar que las operaciones de la memoria son función de la vida de los grupos humanos dentro de una sociedad. Mostró de qué modo la actualización de ciertos tramos de experiencias del pasado puede volverse operante para la integración de los individuos. La memoria colectiva es, precisamente, lo que posibilita la continuidad de la vida cultural de la sociedad; es la base de la tradición, y con ello, al mismo tiempo, la condición de una conciencia histórica.

La sociología positivista de Durkheim y sus discípulos no ha ejercido hasta ahora influencia apreciable en Alemania. Si prescindimos de unos pocos autores que se apartan de la corriente general,[27] podemos afirmar que en este país fueron ante todo Max Weber y —en menor grado— Vilfredo Pareto quienes influyeron sobre aquellos estudiosos de la doctrina de las ideologías que están afiliados al positivismo. Uno de ellos es Theodor Geiger (1891-1952), quien ensancha el concepto de Pareto de la «derivación» hasta el punto de incluir en él la justificación teórica de compromisos afectivos y vitales. De igual modo, los «residuos» incluyen el carácter condicionado psicosocialmente de ciertas disposiciones anímicas determinadas por el medio, a las que Geiger caracteriza como «mentalidad».[28] Su exigencia de neutralidad valorativa en los juicios sociológicos, inspirada en Max Weber, ha asociado estrechamente (como ya sucedía en Durkheim) la discusión en torno de los juicios de valor, entablada hace algunas décadas, con el problema de las ideologías.[29] Partiendo del supuesto de que «ideología» sólo puede tener sentido como concepto de la crítica del conocimiento, Geiger rechaza tanto la crítica de las ideologías de Marx como el concepto de ideología total de Mannheim: ni la realidad social como tal ni la estructura de conciencia ligada con

27 Inspirado en las investigaciones de Durkheim y de Lévy-Bruhl, Wilhelm Jerusalem realizó entre 1909-22 estudios de sociología del conocimiento. Cf. en particular, «Soziologie des Erkennens» (*Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, 1921), así como los trabajos de aparición póstuma: «Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen», en M. Scheler, ed., *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Munich, 1924, y *Einführung in die Soziologie*, Viena y Leipzig, 1926.

28 Cf. K. Lenk, «Mentalität», *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 2ª ed., 1969.

29 Así, para Geiger «el juicio de valor es el caso clásico de proposición ideológica», pues opina que en él «se teoriza un contenido ateórico». Para Gustav Bergmann, en cambio, los juicios de valor como tales no representan proposiciones ideológicas sino «*a value judgment disguised as, or mistaken for, a estatement of fact*» («un juicio de valor disfrazado de proposición de hecho o confundido con esta»; «Ideology», *Ethics*, vol. 61, 1951, pág. 210 y sigs.). Cf también la definición del concepto de ideología en Ernst Topitsch y Hans Albert.

ella podrían constituir el objeto del análisis de crítica de las ideologías. Antes bien, sólo cabe cuestionar cada juicio científico para saber si coincide —y en qué medida lo hace— con la realidad espacio-temporal, empíricamente aprehensible.[30] Para Geiger, la confusión entre ideas de valor y enunciados acerca del mundo, presente en las proposiciones ideológicas, es síntoma de que el individuo que formula los juicios se encuentra cautivo de factores extrateóricos. Geiger se interesa principalmente por la pureza de la teoría científica, concebida siguiendo el modelo de la lógica tradicional. La intención del sujeto cognoscente, implícita en cada juicio ideológicamente condicionado, cae fuera del alcance de la crítica positivista de las ideologías: en cuanto «mentalidad», es excluida de la cerrada trama de la crítica sociológica del pensamiento. Por cierto que las ideologías derivan de la mentalidad, pero ésta, al igual que la realidad social, según Geiger es indiferente a la verdad y a la falsedad.[31]

Puesto que reconoce como portador de ideologías únicamente al sujeto individual del conocimiento o de los juicios, Geiger ve una

30 Una interpretación crítica de la doctrina de la ideología de Geiger debería partir del análisis del concepto central de la «realidad teórica o de conocimiento» y también de la teoría de la copia que está en su base.

31 Quizá no carezca de interés señalar el hecho de que en algunas publicaciones de la República Democrática Alemana la relación entre ideología y realidad social se define en términos semejantes a los de la teoría de Geiger. Según ellas, no se puede denominar verdadera o falsa (es decir, ideológica) a la realidad social como tal ni a la mentalidad de una persona perteneciente a ella, sino exclusivamente a los juicios singulares formulados en términos lingüísticos: «La falsedad, lo ideológico, reside en la no concordancia con la realidad racional objetiva o realidad de conocimiento» («Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie», *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, Potsdam, 1940, pág. 143). En su escrito *Der Kreuzzug der Evangelischen Akademien gegen den Marxismus* (Berlín, 1960, pág. 92), D. Bergner y W. Jahn formulan así su posición: «"verdadero" y "falso" son notoriamente predicados atribuidos a nuestros juicios respecto de su acuerdo o desacuerdo con la realidad objetiva, pero no a la realidad objetiva misma. Esta no es falsa ni verdadera, sino que simplemente existe con independencia de todo conocimiento». Sería preciso investigar si la neutralización del concepto de ideología operada en ese punto de vista (por ejemplo en la expresión «ideología socialista») no implica la apología del estado de cosas imperante en los países del Este. Tan pronto como de manera por completo no dialéctica se admite (y ello ocurre en la mayoría de los casos) como «simplemente existente» la realidad social con la cual tendrían que coincidir los juicios científicos, ello en definitiva equivale a abandonar la crítica marxista de la ideología. La invocación de la teoría de la copia, cuestionable desde el punto de vista teórico, no hace más que destacar el carácter acrítico y positivista de semejante marxismo. Por el contrario, en las publicaciones más recientes de autores jóvenes de la República Democrática Alemana hallamos una comprensión precisa de la doctrina marxista de la ideología. Ejemplo de ello es la contribución de E. Hahn, «Marxismus und Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1964, nº 12 (págs. 123 y sigs de la presente obra). Véase, respecto de este punto, I. Fetscher, «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», *Marxismusstudien*, Tubinga, 3ª serie, 1960. Una crítica fundada de la deformación stalinista del marxismo se halla en L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, Munich, 1960, y en H. Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied y Berlín, 1964.

posibilidad de superación de los elementos de conciencia ideológicos en la «ascesis de sentimientos y en el autocontrol intelectuales» por parte del individuo. Con ello, el concepto geigeriano de la ideología se alinea en la tradición que arranca de la doctrina baconiana de los ídolos. Las connotaciones subjetivas del pensar son caracterizadas, aquí como allí, como perturbaciones ateóricas del conocimiento. Tal doctrina supone un ideal de ciencia que apunta más allá del lenguaje como elemento de la indagación sociológica. Pero por ello mismo la proposición purificada de todos los elementos cripto-normativos contiene siempre cierto grado de imprecisión, puesto que los conceptos empleados en ella no son susceptibles de definición exacta.

V

Sólo en la década de 1920 el problema de las ideologías se convirtió como tal en tema de una disciplina académica: la sociología alemana del conocimiento. Su iniciador, Max Scheler (1894-1928) asoció con sus primeros esbozos de una sociología del saber el propósito de desarrollar, en contra de la ley comteana de los tres estadios y del esquema marxista de la base y la superestructura, una doctrina de fundamentos metafísicos acerca de las condiciones sociales que presiden el nacimiento y la difusión de determinadas cosmovisiones y teorías.

La sociología scheleriana del conocimiento y de la cultura responde a los esfuerzos por asegurar la existencia de una esfera espiritual y de valores, independiente, en cuanto a su validez, de factores histórico-sociológicos.

Es este propósito el que impone la separación fenomenológica entre existencia y esencia, que en términos generales configura el principio de construcción del pensamiento de Scheler. Pero resultó imposible a este restaurar en su forma antigua la creencia en la autonomía de lo espiritual respecto del ser social, creencia cuestionada en medida creciente dentro de la filosofía alemana a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Mientras tanto, en efecto, había pasado a ser axioma de la mayoría de los análisis sociológicos la idea historicista de que todos los logros culturales de los hombres brotan de la situación dada en cada caso, y de que la verdad que aquellos poseen es la de una época determinada. Además, desde Scheler es característico de las corrientes de sociología del saber un escepticismo acerca de la eficacia de las formaciones espirituales en la historia, escepticismo emparentado con el voluntarismo metafísico (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson) y con la filosofía de la vida, y que ha precipitado en una suerte de conciencia trágica. Así el teorema scheleriano acerca de la necesaria y esencial impotencia del espíritu respecto del destino ciego, cuyo decurso es impuesto por los factores reales, más compactos, ha permanecido como uno de los motivos centrales de la sociología alemana

del conocimiento hasta la década de 1930.[32] Este tema fundamental resuena también en Karl Mannheim (1893-1947), cuando este autor habla de un «desasosiego del pensar» y de la «perplejidad vital constitutiva de nuestra época», y cuando formula esta pregunta: «¿Cómo puede el hombre todavía pensar y vivir en una época en que el problema de la ideología (...) ha sido planteado radicalmente y pensado hasta el fin?».[33]

En modo alguno es la sociología alemana del conocimiento —ni aun en la versión de Mannheim— un semi-marxismo diluido en sociologismo. Ha de concebírsela más bien, de acuerdo con su propósito íntimo y su sentido objetivo, como una forma última del pensamiento historicista, como el intento de superar el relativismo histórico mediante la comprobación de que él mismo está condicionado históricamente. Y el hecho de que luego de la aparición de *Ideología y utopía*, de Mannheim, pudiera afirmarse en tono de reproche que la «sociología del conocimiento radical» de este, a diferencia de la «moderada» de Scheler, era la teoría de Marx bajo el ropaje de la ciencia burguesa, puede explicarse sólo por un espantoso desconocimiento del original. Cabe presumir que para muchos especialistas en ciencias del espíritu la lectura de la obra de Mannheim constituyó su primer contacto con el universo conceptual del materialismo histórico; solo así puede entenderse la sorpresa que ella les provocó. Harta razón tuvo Löwith cuando señaló que, para Max Weber, Marx y el marxismo vulgar eran lo mismo, en virtud de lo cual pudo él escoger sólo el segundo como objeto de crítica.[34] ¡Y cuánto más vale esto respecto de aquellos científicos cuyo campo de investigaciones es de todo punto ajeno a los estudios histórico-sociológicos! La mayoría de ellos, en cuanto oyeron hablar de «clases» y de «ideologías», creyeron descubrir un contenido marxista, sin advertir que en el siglo XX habría sido imposible abordar problemas sociales sin recurrir a tales conceptos.

Crítica de la ideología y sociología del conocimiento se diferencian ante todo porque el concepto de «ideología» empleado por ambas cobra, en cada una, significaciones radicalmente diversas. En efecto, dentro de la tradición de crítica de las ideologías, desempeña este una función prevalentemente peyorativa, polémica, mientras que dentro de los esbozos de sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim recibe un carácter neutral, indiferente a los valores. En especial, a la sociología del conocimiento le es totalmente ajena la tendencia inherente a la crítica de las ideologías a incluir como objeto de reflexión, y respecto del origen de las formas de conciencia ideológicas, las condiciones históricas concretas, más allá del campo exclusivamente teórico. Tal como lo

32 Cf. acerca de esto, K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tubinga, 1959.

33 K Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, 3ª ed., 1952, pág. 38; cf. también, págs. 50 y sig., 92 y *passim*.

34 Cf. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960, pág. 37.

hicieron la doctrina de los ídolos, de Bacon, y la doctrina de las ideologías conservadora, Mannheim explica la proclividad a caer en las ideologí s —fenómeno consistente, para él, en el hecho de que cualquier pensamiento de carácter histórico-sociológico aparece como «ligado al ser»—, lisa y llanamente, como un rasgo estructural, esencial, del pensamiento humano.[35] En esta perspectiva la pretensión de verdad aparece como un espejismo, generado por la confusión entre visiones determinadas, posibles históricamente, y la comprensión del curso total de la historia. La hipóstasis de ciertos ámbitos de la realidad, elevados a una dignidad metafísica, sería característica de todos los esfuerzos científicos por conocer la sociedad y la historia. Mannheim parte de esta afirmación: «El pensamiento humano está estructurado de tal modo que siempre y en todas partes tiene que postular como absoluto el ser y, correspondientemente, una determinada esfera».[36] Y en esta tendencia universal del pensamiento humano discierne Mannheim, al mismo tiempo, el objeto de investigación central de una sociología del saber: se trata de aprehender conceptualmente, en cada caso, los núcleos de sistematización, es decir, aquellas unidades estructurales últimas, categoriales, de las que necesariamente participa todo individuo pensante dentro de un círculo de cultura. Inherentes a todo pensar son, según Mannheim, determinados presupuestos, que con anterioridad a cualquier reflexión están implícitos en los propios elementos conceptuales. Esos presupuestos no pueden pasar a ser objeto del análisis, porque, por así decirlo, constituyen el aire que los sujetos cognoscentes respiran. Por ello los hombres parten de tales premisas como de algo evidente que no requiere ulterior fundamentación. Ahora bien, la sociología del conocimiento debe proporcionar la base para poner en descubierto el carácter ilusorio de eso evidente. De acuerdo con Mannheim, estos presupuestos del pensar derivan, «todos, de un determinado trasfondo metafísico, que es expresión de un modo deformado de vivenciar una base existencial que se transforma de continuo».[37] Y ese trasfondo metafísico de que se nutre el pensar sería una totalidad de cosmovisión dinámica en la que se sintetizan aquellos postulados, categorías y elementos apriorísticos incuestionados, vivientes en un período cultural y valiosos para este. Los aspectos parciales, que serían visibles en las estructuras de los individuos pensantes de una época dada, son a juicio de Mannheim meras formaciones derivadas de esta conexión espiritual única, omniabarcadora. En esa totalidad reside también aquel «eje de articulación» oculto en el cual es posible poner de relieve el parentesco íntimo entre formaciones espirituales y sociales de una época cultural. Las objetivaciones de cultura, en el sentido de realizaciones humanas exteriorizadas, deberían ser concebidas en último análisis como irradiaciones y documentos de un alma cultural cambiante y que se

35 *Ideologie und Utopie*, pág. 238.
36 K. Mannheim, «Das Problem einer Soziologie des Wissens», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 53, 1925, pág. 597.
37 K. Mannheim, «Historismus», *ibid.*, vol. 52, 1924, pág. 35.

despliega progresivamente. Esta constituiría, al mismo tiempo, aquel sustrato último a partir del cual debieran ser concebidos el ser y el sentido. De tal modo, todo ser social es un ser espiritual, en cuanto es —de acuerdo con la metafísica emanatista de Mannheim— derivación de un absoluto deviniente. Sin embargo, este devenir —por oposición a la doctrina hegeliana del espíritu, en la que Mannheim se fu da expresamente— es un acaecer suprarracional, infinito, del cual sólo por vía de postulado metafísico puede afirmarse que posee un sentido, puesto que ya no le corresponde ninguna realidad susceptible de mostración en la historia. Al igual que para Dilthey y Simmel, también para Mannheim «la vida» representa aquella unidad metafísica a partir de la cual surgen todos los fenómenos reales, sujetos al nacimiento y a la muerte. La generalización —implícita en Scheler pero realizada cabalmente sólo por Mannheim— del problema de las ideologías a todo pensar humano, en cuanto este se proponga aprehender vastas conexiones de hechos de carácter histórico o social, implica también una clara re-psicologización de la doctrina de las ideologías. A diferencia de la concepción clásica de la ideología, según la cual la conciencia alienada es una ilusión socialmente necesaria, los motivos que determinan el aprisionamiento de aquella en formas ideológicas no son considerados aquí como el resultado de procesos sociales objetivos. Más bien se los busca en una limitación estructural del pensamiento humano, o bien en el hecho de que este, en el plano psíquico y subjetivo, se encuentra cautivo de las imposiciones de una voluntad colectiva. Esta re-psicologización del problema de las ideologías, acaecida dentro de la sociología del conocimiento y de la doctrina positivista de las ideologías (por ejemplo, en el caso de Theodor Geiger), es consecuencia del divorcio entre el pensamiento sociológico y el económico, y de la consiguiente formalización de las categorías sociológicas. Se trata de un proceso que podemos observar en Alemania a partir de Georg Simmel respecto de la investigación sociológica. El concepto de desarrollo, tal como es propio de un modo de consideración histórico, es eliminado en favor de estructuras individuales siempre idénticas, que en virtud de su operación funcional producen f rmas típicas, objeto, a partir de ahora, de la conceptuación de las ciencias sociales. Al igual que en la economía política,[38] el individuo psicofísico pasa a constituir en la sociología la unidad última de análisis en ciencias sociales. La doctrina de los invariantes, ya expuesta por Dilthey, cristalizó en un dogma antropológico básico, común, determinante de las elucidaciones metodológicas de todas las disciplinas referidas al hombre. La necesidad metafísica de «el hombre» es eternizada como instancia suprahistórica, raíz, según Mannheim, de la «ligazón al ser» como rasgo general. Hasta en la definición que da este autor del concepto de clase se refleja aquella tendencia psicologizante: en lo sucesivo, historia y e onomía polí-

38 Cf., en relación con ello, W. Hofmann, «Zum Gesellschaftsbild der Nationalökonomie von heute», *Kölnische Zeitschrifte für Soziologie und Sozialpsychologie*, nº 11, 1959, págs. 682-98.

tica serán reemplazadas por la psicología como ciencias auxiliares de los estudios sociológicos. Por «clase» entiende Mannheim «una disposición en estratos, necesariamente homogéneos, que ligan a determinados individuos dentro de cierta estructura de poder económico, propia de la sociedad considerada. Se es proletario, empresario, rentista, etc. (...) porque se experimenta de manera permanente (por presión social o por azar) el peso específico de una determinada estratificación dentro de la estructura de la sociedad».[39] Lo que decide la pertenencia a una clase no es aquí, como en el caso de la teoría marxista, la función que el individuo desempeña en el proceso productivo ni su posición dentro de este, sino las experiencias subjetivas de ciertos aspectos condicionados socialmente. La idea ya formulada por Simmel, a saber, que la cuestión social podría ser resuelta en lo sustancial reformando la conciencia de los trabajadores, es también el motor secreto del procedimiento empleado por la sociología del conocimiento. Por cierto, ella atribuye a los intelectuales la capacidad de elevarse, poniendo entre paréntesis perspectivas e intereses particulares, hasta una posición desde la cual pueden entrever el sentido general de la historia. Pero tanto en Simmel como en Mannheim la figura fundamental y el motivo central son idénticos: la reforma de la sociedad debe ser emprendida mediante la modificación de maneras de ver y de estructuras de intereses en la interioridad psíquica de los individuos, con lo cual tal «reforma» se entiende como satisfacción y armonización de los antagonismos existentes de intereses. La *intelligentsia* liberada de intereses, que en virtud de su comprensión de la particularidad de todos los grupos, estamentos y clases que luchan entre sí ha eliminado cualquier parcialidad de su aparato conceptual, debe lograr, mediante proyectos de síntesis cultural, aquello que no pudo obtener el desarrollo económico librado a sus solas fuerzas: la adaptación de los hombres a las exigencias de la realidad social.

Los últimos escritos de Mannheim, de los cuales *Libertad y planificación democrática* puede considerarse representativo, obedecen a aquella ley que ha regido el comportamiento de la sociología a partir de Comte: la integración social de lo que está desintegrado, proyecto de reformas para impedir estallidos revolucionarios, y socialización de los individuos por medio de postulados éticos. Es verdad que todo es sometido a una dinámica: lo absoluto, el proceso del pensar, la propia existencia humana. Pero en definitiva, dentro de la sociología mannheimiana del conocimiento todo lo histórico adquiere, al igual que en Scheler, un carácter estático: los procesos económicos y sociales están dados de antemano; sólo cabe contar con ellos, registrarlos. En el concepto de «medio» o «ambiente» (*milieu*), del cual se sirve Mannheim a fin de describir qué significa «ser», está ya implícito el carácter de lo inmutable,

39 M. Mannheim, «Das Problem der Generationen», *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, año 7, 1928, pág. 171; cf. también *Ideologie und Utopie*, págs. 114 y 252.

de lo fatal, que desde siempre poseyó la vida social en la conciencia de los hombres. Introducir la inadecuación entre pensamiento y realidad como criterio de la proclividad de aquel a caer en la ideología significa, implícitamente, elevar la «esfera» de lo social, experimentada como magnitud ya dada y fija, a la jerarquía de norma de lo verdadero y de lo falso. Lo real y lo verdadero se vuelven idénticos, y la sociedad se cristaliza en el pensamiento como una segunda naturaleza cuyas leyes se reproducen oscuramente en la psicología del sujeto. El desplazamiento de contexto funcional que sufren las categorías de crítica de las ideologías dentro de los conceptos de la sociología del conocimiento se cumple en cuanto la realidad social es declarada objeto de imputación neutral frente a los valores. Si el problema de las ideologías es desconectado de la teoría de Marx, se elimina su raíz económica: el fetichismo de la mercancía. Con ello se renueva de hecho la posibilidad de que se intente deducir las ideologías a partir de datos psicológicos y sociales, como ya lo había prefigurado la Ilustración francesa reduciendo fenómenos espirituales a intereses y datos psicológicos. Los «factores reales», el «ser social», se convierten en hechos ya dados, que apenas poseen ya una relación discernible con elementos histórico-sociales concretos (como por ejemplo las relaciones de propiedad o de cambio). De acuerdo con ello, Mannheim se propone separar, de manera consecuente, los factores económicos del mundo de los conceptos sociológicos, «a fin de poder aprehender lo específicamente social»,[40] exigencia esta que también encontramos en la sociología formal como axioma metodológico. Que el plano del ser, en torno del cual deben ser funcionalizadas las formaciones conceptuales, aparezca dentro de la sociología del conocimiento «en último análisis, solamente como una dimensión-límite irracional, carente de determinaciones positivas», he ahí algo que puede comprobarse en numerosos pasajes de la obra de Mannheim, y no solo en la noción scheleriana de los «factores reales» ciegos, de base pulsional.[41] La tendencia a extender la infraestructura o «base» hasta una esfera natural, biológica o metafísica, es característica común de la sociología alemana: se la puede observar en Simmel, Troeltsch y Sombart, entre otros. Los «factores reales» de Scheler y el «ser social» de Mannheim tienen origen metafísico: se basan, respectivamente, en una metafísica de los impulsos y en la representación de una vida que se manifiesta en el proceso histórico. Es cierto que Mannheim destaca, en contra de la naturalización scheleriana del ser social, la determinación espiritual de este. Sin embargo, su concepción se aproxima a la de Scheler en la medida en que no se libra de hipostasiar el proceso histórico total como «absoluto deviniente». En este, precisamente, ha de residir el punto arquimédico que permitiría eliminar el ca-

40 K. Mannheim, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tubinga, 1929, pág. 43.
41 H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna, 1953, pág. 222.

rácter peligroso, percibido como tal por Mannheim, de las consecuencias relativistas del historicismo.

La determinación del concepto de ideología dentro de la sociología mannheimiana del conocimiento se encuentra en conexión estrecha con la definición del pensamiento utópico. Rasgo común a ideologías y utopías en su incongruencia respecto del ser, esto es, el hecho de no acertar las relaciones sociales respectivas. Sin embargo, mientras que a las anticipaciones utópicas de posibilidades futuras es inherente cierta fuerza explosiva, que empuja a la realización del contenido utópico, las ideologías carecen de un efecto transformador comparable. Su principal función consiste más bien en ocultar las estructuras propias de un régimen social. Pero fuera de ello, y aun cuando el contenido que proponen sea en definitiva irrealizable, las ideologías ejercen influencia sobre el actuar de los hombres: constituyen el motivo o bien el factor desencadenante de un dispositivo de acción preexistente.

Común a ideologías y utopías es la aprehensión inadecuada de la realidad, es decir, su «no concordancia» con la realidad social. Solo contienen elementos constructivos (fantasías, símbolos, etc.) que les confieren su carácter irreal, inefectivo —en comparación con el ser social, compacto—. La diferencia específica entre el pensamiento ideológico y el utópico reside, según Mannheim, en su posibilidad de realizarse en la historia. Y como la prueba de esto sólo podrá aportarse en el futuro, únicamente es posible discernir entre formas de pensamiento ideológicas y utópicas de acuerdo con su respectiva eficacia histórica. La afinidad de Mannheim con el pragmatismo se revela aquí en el hecho de que la realizabilidad o su contrario son elevados a la categoría de criterio para distinguir entre ideologías y utopías. La verdad es para él una función de la praxis social: si solo la historia puede decidir acerca de qué valor de conocimiento posee determinado teorema, es el resultado mismo el que dictamina acerca de lo verdadero y de lo falso, de lo adecuado y lo inadecuado.

Si abarcamos el despliegue del problema de las ideologías en sus etapas esenciales, podemos discernir la siguiente línea de desarrollo: al comienzo, la crítica de los extravíos subjetivos del conocimiento racional puro se presenta unida a la concepción según la cual la proclividad del pensamiento a caer en las ideologías es una característica intrínseca a la razón (doctrina baconiana de los ídolos); las interpretaciones del fenómeno ideológico sobre la base de la psicología de los intereses, formuladas por los enciclopedistas, así como la reducción universal de todas las representaciones e ideas a elementos afectivos aprehensibles científicamente (la escuela de los ideólogos), constituyen desarrollos y reformulaciones consecuentes de esta primera etapa de la investigación de las ideologías. La necesidad objetiva y socialmente condicionada del fenómeno de la ideología, en el sentido de la «ilusión socialmente necesaria», es el tema de los análisis de crítica de las ideologías en su forma clásica, tal como se presentan principalmente en las obras de Hegel (cuya importancia respecto de este problema no pudimos

tratar aquí) y de Marx. En el siglo XX, con la doctrina positivista de las ideologías, de Pareto, se vuelve a un concepto subjetivo de la ideología, que culmina, una vez que la sociología del conocimiento hubo desconectado el problema de las ideologías de una teoría de la sociedad, en el «concepto de ideología total» de Mannheim. Mientras que los pensadores de la Ilustración, así como Marx, habían afirmado la posibilidad de que la razón alcanzase la verdad, este supuesto es cuestionado en los esbozos de sociología del conocimiento. De este modo, ligazón al ser y falta de objetividad del pensamiento pasan a ser idénticos. La posición que ocupan los individuos y las formas de conciencia correspondientes a aquella son equiparadas por principio. En este cambio de contexto del concepto de ideología, que, de herramienta crítica que era, es convertido en instrumento neutral de la investigación sociológica, se expresa el hecho de que mientras tanto la idea concebida por la Ilustración y por la teoría de Marx, a saber, la de una superación futura de los antagonismos sociales, pasó a considerarse una ilusión. Y ello explica por qué, dentro de la sociología del conocimiento, intelecto y fuerza, teoría y praxis social son concebidos como ámbitos por naturaleza separados. La estructura dualista de este pensamiento responde al hecho de que los individuos son dominados por entero y ciegamente por las leyes de la sociedad.

Segunda parte. Crítica de la mitología y de la religión

La doctrina de los ídolos

Francis Bacon

[*Neues Organon*, Berlín, 1870.]

38

Los ídolos y nociones falsas, que ya se han apoderado del entendimiento de los hombres arraigando con fuerza en él, lo tienen ocupado a punto tal que no solamente la verdad encuentra difícil abrirse paso, sino que, aun cuando ese paso haya sido abierto y allanado, ellos retornarán de continuo y entorpecerán la renovación de las ciencias a menos que los hombres estén advertidos y se guarden de ellos según sus posibilidades.

39

Existen cuatro clases de ídolos, que tienen subyugado al entendimiento de los hombres. Para ayuda de la exposición, les he dado nombres; a los de la primera clase los llamo ídolos de la tribu; a los de la segunda, ídolos de la caverna; a los de la tercera, del mercado, y a los de la cuarta, del teatro.

41

Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la naturaleza humana, en la tribu o en la estirpe misma de los hombres. Es erróneo, en efecto, que los sentidos humanos sean la medida de las cosas; antes bien, toda aprehensión de los sentidos y del entendimiento se produce según la naturaleza de los hombres y no según la naturaleza del universo. El entendimiento humano es como un espejo cuya superficie fuera desigual respecto de los rayos de los objetos, y que mezclara su naturaleza con la de estos, los deformara e impurificara.

42

Los ídolos de la caverna son los del hombre individual. Pues cada uno posee, además de los extravíos de la naturaleza humana en general, una caverna o gruta particular, que quiebra y desbarata la luz natural; ello se produce, en parte, a consecuencia de las peculiaridades y de la naturaleza particular de cada individuo; en parte, a causa de la educación y del comercio con otros; en parte, en razón de los libros que él ha leído y de las autoridades que

respeta y admira, y en parte nace de la diferencia de las impresiones, según se trate de un modo de sentir ya predispuesto y prejuicioso, o bien de un temple reposado y ecuánime, o cosas por el estilo. El entendimiento humano, por lo tanto, es, de acuerdo con la complexión que presenta en cada individuo, algo muy variable, torcido y, por así decir, azaroso. Por ello acertó Heráclito cuando dijo que los hombres buscan las ciencias en sus pequeños mundos, pero no en el mundo grande y común.

43

Hay también ídolos engendrados por el contacto recíproco y la comunidad del género humano, a los que llamo ídolos del mercado a causa del comercio y la asociación entre los hombres. Pues los hombres se asocian por medio del discurso; pero las palabras son impuestas a las cosas según la concepción del vulgo, por lo cual la necia y desacertada imposición de nombres estorba enormemente al entendimiento. Y en nada mejoran la situación las definiciones y explicaciones con que los sabios suelen muchas veces defenderse y resguardarse. Pues las palabras violentan el entendimiento, lo perturban todo e inducen a los hombres a controversias y fantasías innumerables y carentes de contenido.

44

Existen, por último, ídolos que se han apoderado del alma de los hombres por obra de la diversidad de dogmas filosóficos y de las reglas erróneas de la demostración; a estos llamo ídolos del teatro, pues tantos cuantos sistemas filosóficos han sido ideados y adoptados, otras tantas fábulas fueron concebidas y representadas, que han convertido el mundo en poesía y comedia. Y no me refiero aquí meramente a los sistemas filosóficos y sectas que hoy existen, ni solo a los antiguos, puesto que todavía pueden seguirse imaginando y componiendo fábulas semejantes; en efecto, si el error es múltiple, sus causas son en todas partes las mismas. Tampoco aludo exclusivamente a la filosofía general, sino también a muchos principios y dogmas de las ciencias particulares, vigentes merced a la tradición, la credulidad y la negligencia.

46

El entendimiento humano procura arrastrar a todos a dar fe a aquello que él una vez ha considerado verdadero, sea porque esté en vigencia o se crea en eso desde antiguo, sea porque eso le place; y procura hacerlo para que todos defiendan eso y se pongan de acuerdo en ello. Y aunque la significación y el número de los casos en contrario sea mayor, el espíritu no repara en ellos o los hace a un lado y los desecha para su gran perjuicio y deterioro, y ello sólo con el fin de que se mantenga incólume el prestigio de aquellas viejas y falsas combinaciones. Por eso fue justa la respuesta de

aquel a quien, mostrándole los exvotos colgados de las paredes de un templo, de uno que los había ofrecido por haberse salvado de un naufragio, lo apuraban preguntándole si no reconocía ahora el poder de los dioses. Y la respuesta fue: pero, ¿dónde están registrados los que perecieron, a pesar de haber formulado también sus votos? Esto mismo sucede con todas las supersticiones, tanto en la astrología como en la interpretación de los sueños, en los presagios, los hechizos, etc. Los hombres se complacen en tales vaciedades, y toman nota cuando ellas se cumplen; pero los casos en contrario, aquellos en los cuales han fracasado, son desatendidos y pasados por alto, aunque sean más numerosos. Pero este mal se cuela mucho más sutilmente en la filosofía y en las ciencias, donde aquello que una vez fue preferido, contagia y domina todo lo demás, aun cuando esto sea más firme y más seguro. Pero aunque no hayan intervenido tal complacencia y vaciedad, vicia al entendimiento humano, como una falla que le es propia, el inclinarse de continuo en favor de lo que confirma y en contra de lo que desmiente, mientras que, siguiendo la justicia y el orden, debiera mantener una actitud equidistante entre ambas cosas. Más aún: respecto de la verdadera confirmación de un axioma, tiene mayor fuerza el ejemplo negativo.

49

El entendimiento humano no es de luz pura, sino que padece la influencia de la voluntad y de los sentimientos. Y esto es lo que produce esas «ciencias útiles para cualquier cosa», pues se cree con la mayor facilidad en aquello que más se ha deseado que fuese verdadero. De este modo, el entendimiento rechaza lo difícil porque le falta la paciencia para investigar; lo que impone mesura, porque recorta sus esperanzas; lo que de más alto hay en la naturaleza, porque está sumido en la superstición; la luz de la experiencia, por orgullo y vanidad, a fin de que no parezca que se ocupa de nonadas y cosas pasajeras; rechaza, en fin, lo paradójico, para no contrariar las opiniones del vulgo. Por incontables vías, inadvertidas muchas veces, se introduce el sentimiento en el pensar, contagiándolo.

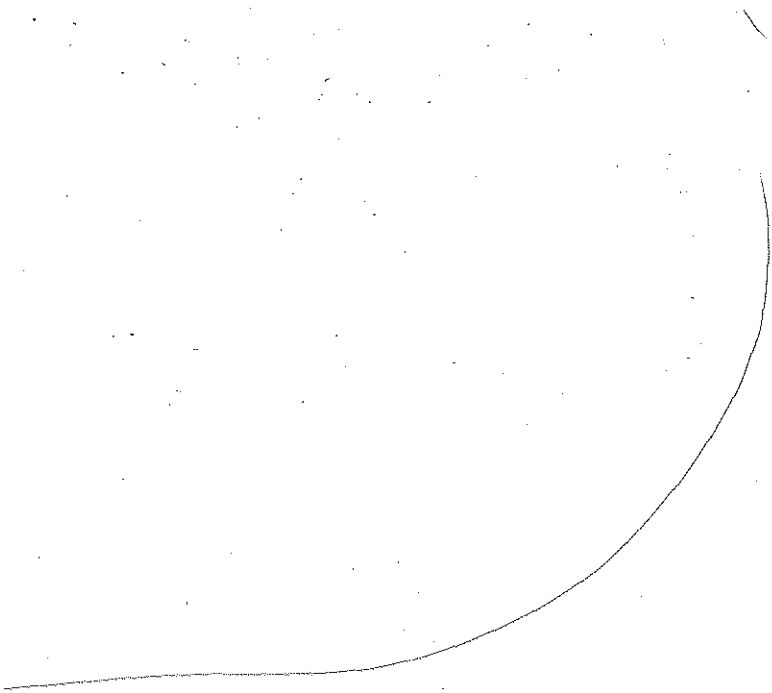
62

Los ídolos del teatro, o de las teorías, son muy numerosos; pueden engendrarse muchos más, y quizá lo sean en el futuro. Pues si la mente de los hombres no se hubiera ocupado durante tantos siglos de religión y de teología, y si las constituciones políticas, en especial las monárquicas, no se hubieran mostrado tan adversas a tales novedades, aun las especulativas, de manera que los hombres solo con peligro y mengua de sus patrimonios pudieran consagrarse a ellas, y tuvieran que estar, no solo despojados de cualquier premio, sino también expuestos a la envidia y al desprecio, sin duda alguna existirían entre nosotros tantas sectas, en

materia de filosofía y de teoría, cuantas prosperaron —y fueron numerosísimas— entre los griegos.

68

Eso es lo que tengo que decir sobre los distintos tipos de ídolos y sus mecanismos; es preciso repudiarlos con firme y solemne decisión, y el entendimiento ha de ser liberado y expurgado de ellos. Para entrar al reino de los hombres, el cual está fundado en las ciencias, no existe otro camino que el que conduce al reino de los cielos, al cual sólo se permite pasar como niño pequeño.



Prejuicios y errores

Caballero de Jaucourt

[*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 13, París, 1765: «Préjugé».]

El prejuicio es un juicio erróneo que la mente forja acerca de la naturaleza de las cosas por pereza en la aplicación de las facultades del entendimiento. Y este indeseable fruto de la ignorancia se enseñorea del intelecto, lo vuelve ciego y lo mantiene cautivo.

Los prejuicios —dice Bacon, el hombre que más reflexionó sobre este tema— son como fantasmagorías y espejismos que un genio maligno hubiera enviado a la tierra para torturar a los hombres; son una suerte de enfermedad contagiosa, que, como todas las epidemias, ataca principalmente al vulgo, a las mujeres, los niños y los ancianos, y que solo retrocede ante el poder de la sabiduría y de la razón.

No siempre es el prejuicio un espejismo de la facultad de juzgar, oscurecida o extraviada por una falsa ilusión. Es engendrado también por esa desgraciada inclinación al desvarío, que arroja a la mente en el error, a pesar de su resistencia. Pues el entendimiento humano está muy lejos de asemejarse a un cristal fidedigno, cuya tersa superficie recibiera los rayos y los devolviese sin deformarlos. Más bien es como un espejo mágico, que desfigura los objetos y solo devuelve sombras y deformidades.

Los prejuicios, esos ídolos de la mente, tienen sus raíces, además, en la naturaleza de la facultad de formar conceptos, que presta a todas las cosas un ser espiritual, o bien en la parcialidad de la facultad de juzgar, cuyo origen reside, en parte, en la falta de claridad de las representaciones conceptuales; en parte, en la distorsión de las sensaciones por obra de la constitución de los órganos sensoriales, y en parte, en la influencia de las pasiones, siempre cambiantes y mudables.

Hay prejuicios universalmente difundidos y que la humanidad soporta, en cierto modo, por herencia. Por ejemplo, el preconcepto acerca de los fundamentos que comprobarían determinada cosa. Un hombre observa en la naturaleza un cierto evento y lo atribuye a una causa determinada, en lo cual se engaña con mayor facilidad que la que él supone. Aunque la experiencia contradiga en un todo sus suposiciones, él seguirá manteniendo su idea preconcebida. Esta disposición enfermiza de la formación de conceptos favorece la superstición y un sinnúmero de errores arraigados en el pueblo.

Otra debilidad del entendimiento es su irreflexiva proclividad a los extremos. He aquí el axioma: «En la marcha de la naturaleza

todo es uniforme». Y de él se infiere que todos los astros se mueven siguiendo círculos perfectos, esto es, no siguiendo óvalos ni elipses. Otro axioma: «El acaecer natural siempre sigue la vía más simple». Y el prejuicio aplica este axioma universal a cada hecho singular, pretendiendo someter todos los fenómenos a semejante ley. Los químicos están tan encandilados por sus «elementos» que por doquiera no ven otra cosa que fuego y agua. En ello se parecen a aquellos poseídos que, perseguidos por Cibeles, a cada paso creían encontrar riscos y bosques ardiendo. Hay prejuicios de índole particular, o prejuicios de la disposición, que varían en el hombre mismo según las mudanzas del ánimo, la fuerza de las costumbres y las alteraciones de la edad. Supongamos que un hombre hubiera estado encerrado desde su nacimiento hasta su madurez en una caverna subterránea, y repentinamente se lo expusiese a la luz del día. ¡Cuántas sensaciones le despertaría el sinnúmero de objetos que asediarían su espíritu! Esta metáfora imaginada por Platón contiene una notable verdad. En realidad, el entendimiento de los hombres está como cautivo en los órganos de los sentidos, y mientras los ojos se regocijan con el espectáculo de la naturaleza, se forman en la representación infinidad de prejuicios, que muchas veces rompen sus cadenas y esclavizan a su vez a la razón.

Hay prejuicios públicos o convencionales, que aparecen como una divinización del error. Tal sucede con el prejuicio de los usos, siempre antiguos, y de las modas, siempre nuevas, así como del lenguaje. Un entendimiento agudo no puede desarrollar sus pensamientos porque carece de expresiones adecuadas. Las determinaciones conceptuales no corporizan la verdadera representación de las cosas, ni el modo verdadero en que son experimentadas. Los objetos son de cierto modo y nosotros los experimentamos de otro modo. Pero no los reproducimos tal como son ni tal como los vemos. Nuestras representaciones son imágenes falsas, y nuestras expresiones, caracterizaciones ambiguas. Existen palabras cuyo empleo es tan arbitrario que se vuelven incomprensibles. ¿Acaso tenemos una representación precisa de la felicidad, de la virtud o de la verdad? ¿Acertamos alguna vez con la significación correcta de las expresiones? Pero, ¿en qué lenguaje deberían formularse estas para que todos los hombres las entendiesen en el mismo sentido? Es preciso esperar que la naturaleza conceda a cada entendimiento la misma complexión.

Por último, están los prejuicios propios de las escuelas o los partidos, prejuicios que se basan en deficientes determinaciones conceptuales o en falsos axiomas del juicio. Entre estos podemos incluir ciertas empresas imposibles, de las que, al parecer, ya se ha desistido: la cuadratura del círculo y el móvil perpetuo; es una quimera descubrirlos. El arte puede ejecutar combinaciones, mas no producir creaciones nuevas. Los indestructibles ordenamientos de la naturaleza contrarían los planes e intentos de los hombres. Los axiomas clásicos descarrían al entendimiento. Los hombres, en su mayoría, solo pueden ver las cosas tal como las ven los otros.

Pero si a pesar de todo se atreven a hacerlo, ¿cuántos obstáculos deberán superar para reunir los necesarios elementos de juicio? No sería más que una muestra de hostilidad arbitraria el que un grupo tratase como revoltoso y enemigo a quien no combatiese en favor de los dogmas de aquel, bajo su enseña y con sus mismas armas. Este espíritu de hostilidad estorbó durante mucho tiempo el progreso del saber humano, y lo obstaculiza todavía hoy. Cuando los teólogos concedieron a Aristóteles una suerte de preeminencia en sus sistemas, se arrogaron el derecho excluyente de comprenderlo y de interpretarlo. Presentaron al público un acuerdo entre las verdades reveladas y las verdades naturales, sometiendo ambas al mismo método. El flaco y funesto apoyo que recíprocamente se prestaban fe y razón, en cuanto aquellos teólogos explicaban una verdad mediante la otra, confundió los límites que separaban cada una de esas clases de conceptos. Fue este el punto de arranque de la guerra intestina entre filósofos y teólogos, que quizás acabe solamente cuando la ignorancia y la barbarie regresen por segunda vez desde las cuevas del Norte, para sepultar las disputas de los sabios entre las ruinas del mundo civilizado.

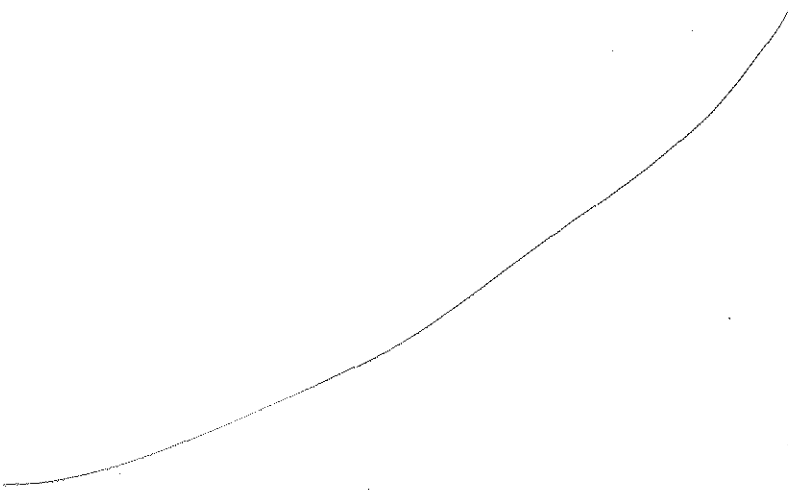
También las pasiones son fuente de prejuicios. El entendimiento nada mira con ojo despojado e imparcial, a tal punto está dominado por el interés. Lo que nos agrada, eso es verdadero, justo, útil, perdurable y racional. Lo difícil es considerado inútil, a fin de no herir la vanidad, o bien imposible, para halagar la pereza. La impaciencia tiene horror de la tardanza de una comprobación más estricta. La ambición no puede darse por satisfecha con una experiencia limitada ni con un resultado modesto. La soberbia desprecia los pequeños pasos de que se compone la experiencia, y de un solo salto quiere salvar el espacio que media entre las verdades ínfimas y las fundamentales. El respeto por ciertos hombres disuade de dilucidar ciertas cuestiones problemáticas. En definitiva, el entendimiento es permanentemente estorbado en su actividad, o distorsionado en la formación de juicios.

Los órganos de los sentidos influyen también sobre nosotros cuando juzgamos ateniéndonos exclusivamente a la impresión que los objetos nos provocan, la cual varía de acuerdo con la complexión de nuestros órganos. Los objetos más significativos a menudo dejan solo impresiones débiles, y para desgracia nuestra el resultado del movimiento total depende de aquellas sutiles fuerzas impulsoras que se nos escapan.

Cada hombre edifica dentro de su espíritu un pequeño universo, cuyo centro es él y en torno del cual giran todas las opiniones, las cuales se rechazan y coinciden, se apartan y aproximan, según las preferencias de esa gran fuerza impulsora que es el amor propio. En muchas ocasiones, entre los conceptos embrollados, que chocan entre sí, destella la verdad. Pero esta aparece sólo por un instante, como el sol de mediodía; es posible verla, mas no aprehenderla ni seguir su curso.

Uno de los prejuicios del amor propio consiste en la creencia de que el hombre es el hijo predilecto de la naturaleza y, por así

decir, el paradigma de todos sus procesos. Se tiene el convencimiento de que ella no podría producir nada más bello ni más imponente que las creaciones del arte. Es lo que explica el extravagante desvarío de los antropomorfistas, que desfiguraron el rostro de los jabalíes sagrados, sin duda porque no creían haber venerado a Dios lo suficiente hasta que no le atribuían forma humana.
Quiera el hombre abandonar sus prejuicios y acercarse a la naturaleza con ojos y sentimientos puros, como los que podría despertar una tímida virgen. La contemplará entonces en todo su esplendor, y podrá gozar de cada uno de sus encantos.



La función de las representaciones religiosas

P. H. Dietrich, barón D'Holbach

[*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, París, 1820, vol. I, págs. 223 y sigs. y 415-19.]

La opinión pública nos sugiere a cada instante falsas visiones del honor y la gloria. Nos lleva a estimar, no solo ventajas insignificantes, sino acciones dañosas, favorecidas por el ejemplo, sacralizadas por el prejuicio, y cuyo carácter horrible no advertimos por causa del hábito. En efecto, por hábito nuestro entendimiento admite las concepciones más contradictorias, los usos más irracionales, las acciones más escandalosas y los prejuicios que atentan contra nosotros mismos y contra la sociedad que nos rodea. Solo las opiniones o los objetos a los cuales no estamos habituados nos parecen extraños, extravagantes, despreciables o ridículos. Países hay en los que las acciones más encomiables son consideradas escandalosas y ridículas, y en que se tiene a los comportamientos más salvajes por dignos de veneración y racionales.[1]

Las autoridades, por lo común, están interesadas en el mantenimiento de las opiniones ya difundidas. Los prejuicios y errores que se consideran necesarios para conservar el poder de tales autoridades son mantenidos mediante la violencia, que sale al paso de cualquier excesiva inclinación por la crítica. Ciertos príncipes, que profesan falsas opiniones sobre la felicidad, el poder, la grandeza y la gloria, están rodeados de solícitos palaciegos que se ocupan de no sacar jamás del error a sus señores. Estos hombres vulgares conocen la virtud sólo para ensuciarla, y progresivamente corrompen al pueblo, que se ve precisado a entregarse a los vicios de los grandes y tiene por muy meritorio imitar sus desenfrenos. Las cortes son los verdaderos almácigos de la corrupción de los pueblos. Ahí reside la verdadera raíz de las malas costumbres. Todo se conjura para volver viciosos a los hombres y para implantar en ellos impulsos perniciosos que provocan una corrupción general de la sociedad. Las fuerzas más imperiosas se conjugan para desarrollar en nosotros pasiones respecto de cosas que carecen de valor o que hasta nos resultan indiferentes, y que se vuelven peligrosas

1 En algunos pueblos se mata a los ancianos, y los hijos estrangulan a sus padres. Los fenicios y cartagineses sacrificaban sus hijos a sus dioses. Los europeos admiten el duelo y consideran como un hombre sin honor a quien se niega a matar a otro de esta manera. Españoles y portugueses reputan particularmente honroso el mandar a la hoguera a los herejes. Los cristianos tienen por completamente justo matar al prójimo a causa de sus opiniones religiosas. En algunos países las niñas se entregan sin deshonor a la prostitución, etcétera.

para nuestros semejantes a causa de los medios que debemos emplear para alcanzarlas. Quienes tienen por misión conducirnos son embaucadores, o bien ellos mismos están cautivos de los prejuicios; y esos tales nos prohíben prestar oídos a la razón. Ellos nos proclaman que la verdad es perniciosa y que el error es necesario para nuestra salud en este mundo y en el otro. Por último, la costumbre nos ata con fuerza a nuestras opiniones absurdas, nuestras peligrosas inclinaciones y nuestro ciego apasionamiento por cosas inútiles y perjudiciales. De tal modo, la gran mayoría de los hombres está irremisiblemente condenada al mal. Así, las pasiones, que son propias de nuestra naturaleza y necesarias para nuestra conservación, pasan a ser instrumentos de nuestro propio aniquilamiento y de la destrucción de la sociedad, a cuyo progreso debieran servir. La sociedad se convierte entonces en un campo de batalla, en el cual no hay más que enemigos, envidiosos y rivales dispuestos siempre a reñir. Hombres virtuosos se cuentan solamente entre el pequeño número de aquellos que, por nacimiento, son de ánimo tranquilo y desapasionado, y que nada echan de menos, o bien apenas desean aquellas cosas de que sus prójimos están siempre ávidos...

Si adoptamos por consejera a la experiencia, advertimos que la verdadera fuente de los innumerables males que la humanidad en todas partes padece ha de buscarse en los errores y las representaciones religiosas. De la ignorancia de las causas naturales surgen los dioses. Las alucinaciones de los sentidos los muestran terríficos. La amenazadora imagen de aquellos acosó a los hombres, sin mejorarlos; los perturbó en vano, llenó su espíritu de quimeras, estorbó el desarrollo de su razón y les impidió buscar su felicidad. Esas espantables representaciones hicieron del hombre un esclavo de quienes, so pretexto de procurarle lo mejor, lo engañaban. El hombre practicó el mal cuando se le dijo que sus dioses exigían crímenes. Vivió en la infelicidad, porque se le hizo creer que sus dioses lo habían condenado a la miseria. Jamás osó alzarse contra sus dioses ni sacudir sus cadenas, porque se le dejó entender que la estupidez, la renuncia a la razón, la parálisis de su entendimiento y la humillación de su alma eran los caminos más seguros para alcanzar la beatitud eterna.

No menos insidiosos son los prejuicios que ciegamente alimentan los hombres respecto de sus gobiernos. Las reales bases del poder fueron del todo ignoradas por los pueblos. No se atrevieron a exigir felicidad de sus reyes, cuya misión debió haber sido, precisamente, proporcionársela. Creyeron que los señores, considerados dioses, habían obtenido por nacimiento el derecho de mandar sobre el resto de los mortales, de disponer a su gusto de la felicidad de los pueblos y de no responsabilizarse por los males que ellos causaban. Consecuencia necesaria de tales creencias fue que la política degenerase en el arte funesto de sacrificar la felicidad de todos a las locuras de un individuo o de un puñado de rufianes privilegiados. A pesar de los perjuicios que sufrieron, los pueblos veneraron los ídolos que ellos mismos habían creado, y hasta adoraron, con insensata reverencia, los instrumentos mismos de su miseria. Obe-

decieron sus injustos requerimientos, y prodigaron sus vidas, su sangre y sus lágrimas, a fin de satisfacer el orgullo de tales ídolos, su concuspicencia jamás apaciguada y sus continuas extravagancias. Sin reflexionar más, honraron a todos quienes, como los señores, poseyeron el derecho de infligir daño a los demás. Se prosternaron ante la influencia, la jerarquía, los títulos, la riqueza y la cuna. Víctimas de sus prejuicios, en vano esperaron obtener su salud de unos hombres que, a causa de sus propios vicios y de su incapacidad para ser felices, vivieron ellos mismos en la desgracia, por lo cual mal podían ocuparse de la salud de los pueblos: bajo tales gobernantes, la felicidad de los pueblos, tanto material cuanto espiritual, fue descuidada y hasta destruida.

Igual ceguera encontramos en la doctrina de las costumbres. La religión, cuya única base fue siempre la ignorancia, y cuya única guía fue la imaginación, no fundó por cierto las exigencias éticas en la naturaleza de los hombres, en las relaciones de estos entre sí ni en los deberes que de estas naturalmente se seguían: prefirió fundarlas en presuntas relaciones que, según declaraba, los hombres mantendrían con ciertos poderes invisibles, a los que ella había descubierto caprichosamente y de los que hablaba con embustes. La religión representó a estos dioses invisibles como tiranos inaccesibles, jueces y modelos para los hombres. El hombre se volvió malicioso, intratable, se consumió en naderías y se hizo salvaje o fanático cuando pretendió imitar a sus tiranos, convertidos en dioses, o regirse por las doctrinas de sus profetas. Fueron estos los únicos que aprovecharon de la religión y de las tinieblas que ella difundió en el entendimiento de los hombres. Los pueblos nada sabían acerca de la naturaleza o de la razón; tampoco acerca de la verdad: poseían únicamente religiones, y carecían de cualquier representación acerca de la moral y la virtud. Cuando el hombre infería un daño a su prójimo, creía haber ofendido a su Dios, y se consideraba purificado de su culpa si se prosternaba ante él, le ofrecía presentes y rogaba al sacerdote que intercediera en su favor. Muy lejos de proporcionar a la moral una base segura, natural y comprensible, la religión le atribuyó un fundamento incierto, fruto de una mera lucubración e inaprehensible. Y, por cierto, ella destruyó la moral, y sus ritos expiatorios zozobraron en definitiva. En vano combatiría la religión las pasiones de los hombres. Jamás tuvo para ello remedios auténticos, porque vivió siempre en el éxtasis y alejada de cualquier experiencia. Dignos de aborrecimiento fueron los remedi s que propuso para curar las enfermedades. Ellos pretendieron ser divinos, porque eran por completo inapropiados para los hombres. Fueron ineficaces, porque unas quimeras nada pueden contra pasiones que nacen en el corazón de los hombres por virtud de los móviles más auténticos y poderosos, y que se nutren de estos. La voz de la religión o la de los dioses no pudo resultar comprensible en medio del fárrago de las sociedades humanas, en las que todo indica al hombre que sólo podría ser f liz infligiendo daños a su prójimo: esas vanas exhortaciones lograron únicamente que la virtud fuese odiada, porque representaban esta

como enemiga de la felicidad y de la alegría de los hombres. En el cumplimiento de sus deberes se presentó a los mortales el cruel sacrificio de lo que ellos más amaban, y no se les mostraron los verdaderos fundamentos de tal sacrificio. En definitiva, el presente prevaleció sobre el futuro, lo visible sobre lo invisible, lo conocido sobre lo desconocido, y el hombre se volvió malo, porque todo le decía que debía serlo a fin de alcanzar la felicidad.

De tal modo, la suma de infelicidad del género humano no disminuyó, sino que, por el contrario, aumentó por obra de sus religiones, de sus gobiernos, de su educación, de sus concepciones; en una palabra: por obra de todas las instituciones que le fueron impuestas so pretexto de mejorar su suerte. Jamás se repetirá demasiado que es el error la fuente verdadera del mal que padece el género humano. No es por cierto la naturaleza la que ha hecho infeliz a la humanidad, ni fue un dios ofendido quien le impuso vivir en un valle de lágrimas; y tampoco los mortales son desgraciados y malos por causa de alguna corrupción heredada: antes bien, estos deplorables fenómenos son atribuibles, única y exclusivamente, al error.

El sumo bien, tan buscado por algunos sabios y prometido tan excesivamente por otros, ha de ser considerado como mera ilusión, semejante a aquellas maravillosas panaceas que algunos curanderos pretenden presentarnos como remedio universal. Todos los hombres están enfermos; en el momento de nacer se contagian del error. Pero cada hombre, por virtud de su disposición natural y de su índole particular, es atacado de manera diferente. Si existe un remedio universal, aplicable a las más diversas y difíciles enfermedades de los hombres, ese será sin duda alguna la verdad, que debe extraerse de la naturaleza.

La religión como autoalienación del hombre

Ludwig Feuerbach

[*Das Wesen des Christentums*, Berlín, 1956, vol. I, págs. 51-66.]

El objeto del hombre no es otra cosa que su propio *ser objetivo*. Tal como piensa y siente el hombre; tal es su Dios: tanto valor tiene el hombre, tanto y no más tiene su Dios. *La conciencia de Dios es la conciencia de sí del hombre, y el conocimiento de Dios es el conocimiento de sí del hombre.* Por su Dios conoces tú al hombre, y a la inversa, por el hombre conoces a su Dios; ambos son uno. Lo que es *Dios* para el hombre, eso es *su espíritu, su alma*; y lo que son *el espíritu, el alma, el corazón del hombre, eso es su Dios*: Dios es la interioridad *revelada*, la mismidad *expresada* del hombre; la religión es el descubrimiento solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, el *público reconocimiento de sus secretos de amor*. Pero si la religión, la conciencia de Dios, es caracterizada como la conciencia de sí del hombre, ello no debe entenderse en el sentido de que el hombre religioso sería directamente consciente de que su conciencia de Dios es la conciencia de sí de su propio ser, pues en la falta de tal conciencia consiste precisamente la esencia de la religión. Para evitar este malentendido mejor es decir: la religión es la *primera conciencia de sí del hombre, pero indirecta*. La religión precede en todas partes a la filosofía, así en la historia de la humanidad como en la historia del individuo. El hombre desplaza, primero, su esencia *fuera de sí*, antes de descubrirla dentro de sí. En un primer momento, se enfrenta él con su esencia propia como si fuera una esencia ajena. La religión es la *esencia infantil* de la humanidad; pero el niño ve su esencia —el hombre— fuera de sí: en cuanto niño, el hombre se enfrenta a sí como otro hombre. El adelanto histórico de las religiones consiste, por lo tanto, en que aquello que para la religión valía antes como objetivo es considerado ahora subjetivo, es decir: lo que era contemplado y adorado *como Dios* es reconocido ahora como algo *humano*. La religión anterior es la última idolatría: el hombre adoraba su *propia esencia*. El hombre se objetivaba, pero el objeto no era reconocido como su esencia; ese, justamente, es el paso que dio la religión posterior; por lo tanto, cada progreso de la religión implica una profundización del conocimiento de sí. Pero cada religión particular, que caracteriza como idolátrica a la que le precedió, se excluye *a sí misma* —y necesariamente lo hace, pues de otro modo ya no sería religión— del destino, de la esencia general de la religión; imputa exclusivamente a las *otras* religiones la culpa que —si hay tal— es

propia de la religión en general. Como tiene ahora *otro* objeto y *otro* contenido, y como ha sobrepasado el contenido de la religión anterior, cree haber escapado de las leyes eternas y necesarias que son el fundamento de las religiones, y se figura que su objeto, su contenido, son suprahumanos. Pero el pensador para quien la religión es *objeto* —y la religión no podría serlo de sí misma— penetra, en cambio, la esencia de la religión, oculta para ella misma. Precisamente, nuestro cometido es demostrar que la antítesis entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que ella no es otra cosa que la antítesis entre la esencia humana y el individuo humano, y que, por lo tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son por entero humanos.

La religión, al menos la cristiana, es el *comportamiento del hombre consigo mismo*, o dicho más precisamente, *con su esencia*, pero *como si esta fuera una esencia extraña. La esencia divina no es otra cosa que* la esencia humana, o mejor dicho, *la esencia del hombre* —por exclusión de los límites del hombre individual, esto es, efectivamente real y corporal— objetivada, es decir: *considerada* y *venerada como una esencia ajena, diferente de él y verdadera*; de tal modo, todas las *determinaciones* de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana.[1]

En relación con los predicados, es decir con las propiedades o determinaciones de Dios, se admiten confutaciones, pero no con relación al *sujeto*, esto es, al fundamento de tales predicados. La negación del sujeto es considerada irreligiosidad, ateísmo; no así la negación del predicado. Pero lo que no tiene determinaciones carece de efectos sobre mí; y lo que no produce efectos tampoco posee existencia para mí. Cancelar todas las determinaciones equivale a cancelar la esencia misma. Una esencia sin determinaciones es una esencia no objetiva, y esto, una esencia nula. Por lo tanto, siempre que el hombre quita a Dios todas sus determinaciones, Dios es para él solamente una esencia *negativa*, esto es, *nula*. Para el hombre verdaderamente religioso, Dios no es una esencia carente de determinaciones, porque para él es una esencia *determinada, efectivamente real*. La carencia de determinaciones y la incognoscibilidad de Dios —que son lo mismo—, por lo tanto, constituyen un fruto de los nuevos tiempos, un producto de la moderna incredulidad.

Puesto que la razón es determinada como finita solo cuando —y solo entonces puede serlo— el goce sensible, el sentimiento religioso, la intuición estética o la conciencia moral valen para los

1 «Las *perfecciones de Dios* son las *perfecciones de nuestra alma*, sólo que él las posee de manera ilimitada (...) Poseemos alguna capacidad, algún conocimiento, algún bien, pero en Dios todo esto es perfecto» (Leibniz, *Teodicea*, «Prefacio») [9]. «Todo aquello por lo cual se caracteriza el alma humana es también propio de la esencia divina. Todo lo que está *excluido* de Dios *tampoco pertenece a la determinación esencial del alma*» (Gregorio Niceno, *De anima*, Lips., 1837, pág. 42) [10]. «Por lo tanto, entre todas las ciencias la principal y más importante es el *conocimiento de sí*, pues si nos *conocemos a nosotros mismos* conoceremos también a Dios» (Clemente de Alejandría, *Paedag.*, libro III, cap. 1) [11].

hombres como lo absoluto y lo verdadero, la incognoscibilidad o indeterminabilidad de Dios únicamente puede ser formulada y establecida como dogma allí donde este objeto *no tiene ya interés para el conocimiento*, donde solo la realidad efectiva atrae al hombre y donde sólo lo real posee para él la significación de objeto esencial, absoluto, divino, pero donde al mismo tiempo, en *contradicció* con esta orientación puramente mundana, subsiste un resto de religiosidad. El hombre, cuando afirma la incognoscibilidad de Dios, en verdad se disculpa ante su conciencia, que todavía permanece religiosa, por su olvido de Dios, por su estar-abandonado en el mundo; niega él a Dios prácticamente, por sus obras —todo su sentir y todo su pensar inhieren al mundo—, pero no lo hace *teóricamente*; no ataca él la existencia de Dios: la deja subsistir. Pero tal existencia no lo afecta ni incomoda: es una existencia solo *negativa*, una existencia *sin existencia*, una existencia que está en contradicción consigo misma; ella es un ser, que, por sus efectos, es indistinguible del no-ser. La negación de todo predicado positivo y determinado de la esencia divina es lisa y llanamente una negación de la religión, que sin embargo conserva una *apariencia de religión* en cuanto aquella no es reconocida *como tal negación*; es, lisa y llanamente, un *ateísmo sutil, solapado*. El presunto escrúpulo religioso de no finitizar a Dios a través de predicados determinados no es más que el anhelo irreligioso de no querer *saber* nada de Dios, de desembarazarse de él. *Quien tema ser finito, en verdad teme existir.* La existencia real, es decir cualquier existencia que lo sea *efectivamente*, es una *existencia cualitativa, determinada.* Quien cree en la existencia de Dios con seriedad, real y verdaderamente, no se arredra ante las propiedades de Dios, aun toscamente sensibles. El que pretende no ofender con la existencia, no ser tosco, ese renuncia a la existencia. Un Dios que se siente ultrajado por la determinación carece del coraje y de la fuerza de existir. La *cualidad* es el fuego, el oxígeno, la *sal* de la existencia. Una existencia *en general*, una existencia sin cualidades, es una existencia *insípida, insulsa.* Pero lo que sucede respecto de Dios sucede también respecto de la religión. Solo donde el hombre pierde el *gusto por la religión* se vuelve esta insípida, y por lo tanto la existencia de Dios pasa a ser una existencia insulsa.

Existe otra manera de negar los predicados divinos, más suave que la directa que acabamos de exponer. Se acepta que los predicados de la esencia divina son determinaciones finitas, en particular humanas. Pero esta recusación es recusada, y hasta se la justifica, pretextando que el hombre necesita forjarse representaciones determinadas de Dios, y que, siendo hombre, no podría él forjarse representaciones que no fuesen humanas. En relación con Dios, sostiénese, carecen tales determinaciones de significado, pero para *mí* —con tal que él deba ser para mí— no puede él aparecer de otro modo que como se me aparece, vale decir, como una esencia humana o bien cuasi humana. Ahora bien, esta diferencia entre lo que Dios es *en sí* y lo que él es *para mí* destruye la paz de la religión, y además carece de cualquier fundamento o consistencia. No

puedo yo saber si Dios es, en o para sí, *diferente* de lo que es *para mí*; el *modo como* él es para mí es *todo* lo que él es para mí. Para mí, justamente en esas determinaciones bajo las cuales él es para mí, está su ser-en-sí, su *esencia*; él es para mí del único modo en que siempre podrá ser para mí. El hombre religioso se satisface *por completo* con lo que Dios es en relación con él —y nada sabe él de otra relación—, pues Dios es para él lo que *puede ser, en general*, para el hombre. Con aquella diferencia, el hombre se pone por encima de sí mismo, es decir, por encima de su esencia, de su medida absoluta. Pero tal ponerse por encima es mera ilusión. En efecto, sólo puedo yo diferenciar entre el objeto tal como es en sí y el objeto tal como es para mí allí donde un objeto *puede efectivamente aparecérseme de otro modo* que como se me aparece. Y no puedo hacerlo cuando él se me aparece *tal como* ello sucede según mi *medida absoluta*, tal como *tiene que* aparecérseme. Es cierto que mi representación puede ser subjetiva, es decir, tal que no resulte obligatoria para el *género*. Pero cuando mi representación corresponde a la medida de la especie, se derrumba la diferencia entre ser-en-sí y ser-para-mí; en efecto, esta representación misma es *absoluta*. La medida de la especie es la medida *absoluta*, la ley y el criterio del hombre. Pero, precisamente, la religión está convencida de que sus representaciones, sus determinaciones de Dios son tales que cada hombre *debe* tenerlas y *tiene que* tenerlas si es que las pretende *verdaderas*. Está convencida de que ellas son las representaciones necesarias, propias de la naturaleza humana, por cierto, pero también objetivas y adecuadas a la divinidad. Cada religión considera los dioses de las otras religiones como meras representaciones de *Dios*, pero *la* representación que *ella* tiene de Dios es para ella Dios mismo. Y Dios, tal como ella lo representa, es el Dios auténtico, verdadero; es Dios tal como él es *en sí*. La religión únicamente se da por satisfecha con un Dios *total, incondicionado*; ella no pretende una mera manifestación de Dios, sino *a Dios mismo, a Dios en persona*. La religión renuncia *a sí misma* cuando renuncia a la *esencia* de Dios. Ella deja de ser verdadera cuando renuncia a poseer el verdadero Dios. El escepticismo es el enemigo jurado de la religión. Pero la diferenciación entre objeto y representación, entre Dios en sí y Dios para mí es escéptica, y por lo tanto irreligiosa.

Aquello que para el hombre reviste la significación del *ser-en-sí*, aquello que es para él la esencia *suprema*, respecto de la cual *nada más elevado* puede representarse, eso es para él precisamente la esencia *divina*. ¿Y cómo podría entonces, respecto de este objeto, preguntar qué es *en sí*? Si Dios fuese objeto para el pájaro, lo sería sólo como una esencia alada: el pájaro no conoce nada superior, más bienaventurado que el ser alado. Qué ridículo sería si este pájaro razonase: Dios se me aparece como un pájaro, pero yo no sé qué es él en sí. La esencia suprema es, para el pájaro, precisamente la esencia del pájaro. Si le quitas la representación de la *esencia del pájaro*, le quitarás la *representación de la esencia suprema*. ¿Cómo podría preguntar él, entonces, si Dios *en sí* es alado?

Preguntar si *Dios* es en sí tal como es para mí equivale a preguntar si Dios es *Dios*, a elevarse por encima de Dios y a rebelarse contra él.

Por lo tanto, una vez que se apodera del hombre *la* conciencia de que los predicados religiosos constituyen un mero antropomorfismo, esto es, que son representaciones humanas, la fe cae presa de la *duda* y de la *incredulidad*. Y solo es atribuible a la inconsecuencia, propia de la flaqueza del corazón o de la debilidad del entendimiento, el que a partir de esta conciencia no se avance hasta la negación formal de los predicados, y, de aquí, hasta la negación de la esencia que está en su base. Si dudas de la verdad objetiva de los predicados, tienes que poner en duda también la *verdad objetiva del sujeto* de estos predicados. Si tus predicados pecan de antropomorfismo, lo mismo sucede con el sujeto de ellos. Si el amor, el bien, la personalidad, son determinaciones humanas, también el fundamento que presupones para ellas —y la *existencia* de Dios, la creencia de que hay, en general, un Dios— es un antropomorfismo, un presupuesto exclusivamente humano. ¿Cómo sabes que la fe en un Dios no constituye una limitación del modo humano de representación? Pero las esencias perfectas —y tú, por cierto, las admites— son quizá tan bienaventuradas dentro de ellas mismas, tan unidas en sí, que ya no podrían soportar la tensión entre ellas mismas y un ser supremo. Por lo tanto, conocer a Dios y no ser Dios, tener conocimiento de la bienaventuranza y no gozar de ella, constituye una división, una infelicidad.[2] Las esencias perfectas nada saben de esta infelicidad; no tienen representación alguna de aquello que ellas *no* son.

Crees que el amor es una propiedad divina, porque tú mismo amas; y crees que Dios es un ser sabio y bueno, porque nada conoces en ti que sea mejor que el bien y el entendimiento; por fin, crees que Dios existe, y que, por lo tanto, es sujeto o esencia —lo que existe es esencia, se lo determine o caracterice luego como sustancia, como persona o de otro modo—, porque tú mismo existes y eres esencia. No conoces bien humano más excelso que amar y ser bueno y sabio; de igual modo, no conoces felicidad mayor que la de existir, la de ser esencia. En efecto, la conciencia de cualquier bien y de cualquier felicidad está ligada para ti con la conciencia del ser-esencia, de la existencia. Dios es para ti un existente y una esencia, y ello por las mismas razones por las cuales él es para ti una esencia sabia, bienaventurada y buena. La diferencia entre las propiedades de Dios y la esencia divina consiste solo en esto: que para ti la esencia, la existencia, *no aparecen* como antropomorfismo, porque en este tu *ser-esencia* reside la *necesidad* de que Dios sea

2 Por lo tanto, en el más allá se cancela también esta escisión entre Dios y hombre. En el más allá el hombre ya no es hombre —o lo es sólo en la fantasía—; carece de una voluntad propia, diferente de la voluntad divina, y por lo tanto —pues, ¿qué sería un ser sin voluntad?— no es ya un ser genuino; es uno con Dios; por consiguiente, en el más allá desaparece la diferencia y la antítesis entre Dios y el hombre. Pero donde *sólo* existe Dios, ya *no hay Dios*. Donde no hay algo antitético de la majestad, tampoco hay majestad.

para ti un existente, una esencia; por el contrario, las propiedades *aparecen* como un antropomorfismo, porque su necesidad, a saber, la necesidad de que Dios sea sabio, bueno, justo, etc., no es una necesidad inmediata, idéntica con el ser del hombre, sino que está mediada por su autoconciencia, por la actividad del pensamiento. Yo soy sujeto y esencia, y yo existo, sin que interese si soy sabio o ignorante, bueno o malo. Existir es para el hombre lo primero, el fundamento de su representación y el supuesto de los predicados. Puede el hombre admitir el cuestionamiento de los predicados, pero la existencia de Dios es para él una verdad objetiva, absolutamente cierta, incontrastable y probada. Pero también esta diferencia es solo aparente. La necesidad del sujeto reside exclusivamente en la necesidad del predicado. Eres *esencia* solo en cuanto esencia *humana*; la certeza y la realidad de tu existencia residen únicamente en la certeza y la realidad de tus propiedades humanas. *Lo que* el sujeto es, eso reside sólo en el predicado; el predicado es la *verdad* del sujeto, y el sujeto, solo el predicado personificado, existente. Sujeto y predicado se diferencian solo como *existencia* y *esencia*. *La negación de los predicados equivale, por lo tanto, a la negación del sujeto.* ¿Qué resta de la esencia humana si le quitas las propiedades humanas? Hasta en el lenguaje cotidiano pone el hombre las propiedades divinas —previsión, sabiduría, omnipotencia— en el lugar de la esencia de Dios.

La certeza de la existencia de Dios, de la que se ha dicho que es tan segura para el hombre cuanto lo es su propia existencia, depende exclusivamente, por lo tanto, de la certeza de la *cualidad* de Dios; en modo alguno es una certeza *inmediata*. Para el cristiano es cierta solo la existencia del Dios *cristiano*, y para el pagano, la del Dios *pagano*. El pagano no ponía en duda la existencia de Júpiter, porque no encontraba motivo alguno de incredulidad en la esencia de Júpiter, porque no podía representarse a Dios según otra cualidad, y porque para él esta cualidad era una certeza, una verdad divina. La verdad del predicado es la sola *garantía de la existencia*.

Lo que el hombre se representa como *verdadero*, represéntaselo como *efectivamente real*, y ello inmediatamente, porque para él sólo es *verdadero* lo que es *efectivamente real* (verdadero por antítesis con lo meramente representado, soñado, imaginado). El concepto *del ser*, de la *existencia*, es el *primer concepto, originario, de la verdad*. O dicho de otro modo: el hombre originariamente hace depender la verdad, de la existencia, y sólo más tarde la existencia, de la verdad. Ahora bien, Dios es la esencia del hombre, vista como verdad suprema; pero Dios o, lo que es lo mismo, la religión, es tan diverso cuanto lo es la *determinación* en la cual el hombre aprehende esta su esencia y la concibe como esencia suprema. Por consiguiente, esta *determinación* en la cual el hombre piensa a Dios es para él la *verdad*, y por eso precisamente es también la *existencia suprema* o, mejor, la *existencia por antonomasia*, pues solo la existencia suprema *es* propiamente existencia y merece este nombre. Por lo tanto, Dios es una *esencia existente, efectiva-*

mente real, por las mismas razones que es *esta esencia determinada*; en efecto, la cualidad o determinación de Dios es nada más que la *cualidad esencial* del hombre mismo, pero el hombre determinado *es lo que es*, tiene su *existencia* y su *realidad efectiva* exclusivamente en su determinación. No es posible restar del hombre griego las propiedades griegas sin quitarle su existencia. Por ello, para una religión determinada, siendo ella *relativa*, incontrastablemente la certeza de la existencia de Dios es *inmediata*, pues de la misma manera en que los griegos eran griegos espontánea y necesariamente, con igual necesidad eran sus dioses esencias griegas y esencias existentes de un modo efectivamente real. La religión es la contemplación de la esencia del mundo y del hombre, idéntica con la esencia del hombre. Pero el hombre no prevalece sobre su contemplación de la esencia, sino que *esta prevalece sobre él*, lo anima, lo determina, lo gobierna. La necesidad de una prueba, de una mediación de la esencia o de la cualidad con la existencia, así como la posibilidad de una duda, desaparecen de tal modo. Para mí es *cuestionable* sólo lo que *aparto* de mi *esencia*. ¿Cómo podría yo poner en duda a Dios, que es mi esencia? Dudar de Dios implicaría dudar de mí mismo. Solo cuando Dios es pensado abstractamente y sus predicados son mediados por la abstracción filosófica, aparece la diferencia o la separación entre sujeto y predicado, entre existencia y esencia, es decir, la ilusión de que la existencia o el sujeto son algo *diferente* del predicado, algo inmediato, indubitable, y que en esto se oponen al predicado dubitable. Pero se trata de una mera ilusión. Un Dios cuyos *predicados* sean *abstractos* posee también una *existencia abstracta. La existencia, el ser, son tan diversos cuanto lo es la cualidad.*

La identidad de sujeto y predicado es iluminada del modo más nítido por el proceso de desarrollo de la religión, que es idéntico al proceso de desarrollo de la cultura humana. Mientras cupo al hombre el predicado de un mero hombre natural, también su Dios fue un mero Dios natural. Cuando el hombre pasó a habitar en casas, introdujo a sus dioses en templos. El templo no es más que una manifestación del valor que el hombre atribuye a los edificios bellos. Los templos destinados a venerar la religión son, en verdad, templos destinados a *venerar la arquitectura*. Y cuando el hombre abandonó el estado de tosquedad y de barbarie para elevarse hasta la cultura, diferenciando entre lo que es conveniente para él y lo que no lo es, surgió al mismo tiempo la diferencia entre *lo que es conveniente para Dios y lo que no lo es*. Dios es el concepto de la majestad, de la dignidad suprema, y el sentimiento religioso es el sentimiento de la conveniencia máxima. Los artistas de la Grecia clásica corporizaron en las estatuas de los dioses, por primera vez, los conceptos de dignidad, de grandeza de alma, de serenidad imperturbable y de equilibrio. Pero, ¿por qué estas propiedades eran para ellos atributos, predicados de Dios? Porque las consideraban *divinidades por sí mismas*. ¿Por qué excluían ellos todos los afectos contrarios y desdeñables? Precisamente, porque los consideraban inconvenientes, indignos, inhumanos y, en conse-

cuencia, no divinos. Los dioses de Homero comían y bebían, lo cual significaba que el comer y el beber eran un goce divino. La fortaleza física es una propiedad de los dioses homéricos: Zeus es el más fuerte de los dioses. ¿A qué se debe ello? A que la fortaleza física era considerada, *en sí y por sí misma*, señorial, divina. La virtud del guerrero era para los antiguos germanos la virtud suprema; por eso su Dios supremo era el Dios de la guerra, Odín, y la guerra, «la *ley primordial* o la ley más antigua». No la propiedad de la divinidad sino la *divinidad de la propiedad* es la *primera* esencia divina verdadera. Por lo tanto, aquello que hasta ahora la teología y la filosofía consideraron como Dios, lo absoluto, lo sustancial, eso *no* es Dios. Pero aquello que para ellas *no* era Dios, eso precisamente es *Dios*, es decir: la *propiedad*, la *cualidad*, la *determinación*, la *realidad efectiva en general*. Un auténtico ateo, es decir un ateo en el sentido habitual, es por lo tanto sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina —por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia— son nada, y no aquel para quien sólo el sujeto de estos predicados es nada. Además, en modo alguno la negación del sujeto implica la negación del predicado en sí mismo. Los predicados tienen una *significación propia, autónoma*; por su propio contenido imponen reconocimiento al hombre; por sí mismos se le aparecen inmediatamente como verdaderos; se prueban y *atestiguan* a sí mismos. El bien, la justicia y la sabiduría no son quimeras porque la existencia de Dios lo sea, ni son verdades porque esta sea verdadera. El concepto de Dios depende de los conceptos de justicia, bien, sabiduría —un Dios que *no* sea bondadoso *ni* justo *ni* sabio *no* es Dios—, pero lo recíproco no es cierto. Una cualidad *no es divina por el hecho de que Dios la posea*, sino que *Dios la posee* porque ella es divina en y por sí, porque Dios, *sin ella*, sería una esencia *deficiente*. La justicia, la sabiduría y, en general, cualquier determinación constitutiva de la divinidad de Dios son reconocidas y determinadas *a través de ellas mismas*, pero Dios lo es sólo *a través de la determinación*, de la cualidad; únicamente en el caso de que yo piense a Dios y la justicia como lo mismo, y conciba a Dios inmediatamente como *la realidad efectiva de la idea de la justicia* o de cualquier otra cualidad, determino a Dios a través de él mismo. Pero si Dios, como sujeto, es lo *determinado*, y la cualidad, el predicado, son lo *determinante*, en verdad conviene al predicado, y no al sujeto, el rango de *primera* esencia, el rango de la divinidad.

Solo cuando múltiples propiedades, contradictorias por cierto, son reunidas en *una* esencia y esta es aprehendida como *personal*, siendo la personalidad destacada como algo particular, se olvida el origen de la religión y se pierde de vista que aquello que, dentro de la representación propia de la reflexión, es un predicado separable o divisible del sujeto, *originariamente* fue el *verdadero sujeto*. De tal modo divinizaron griegos y romanos los accidentes como sustancias, y los estados de ánimo, las virtudes y los afectos como esencias autónomas. El hombre, en particular el hombre religioso, es la medida de todas las cosas, de toda realidad. Con tal que algo

sobrecoja al hombre, con tal que eso le provoque una impresión *particular* —así se trate de un ruido o de un sonido insólitos o inexplicables—, él lo singulariza como una esencia particular, divina. La religión abraza *todos los objetos* del mundo; todo, con tal que existiese, fue objeto de veneración religiosa; *en la esencia y conciencia de la religión no hay más que lo que contienen la esencia y la conciencia que el hombre tiene de sí y del mundo.* La religión carece de un *contenido propio, particular.* Hasta los sentimientos del miedo y del horror tuvieron su templo en Roma. También los cristianos convirtieron fenómenos anímicos en esencias, sus sentimientos en cualidades de las cosas, los afectos que los dominaban en poderes rectores del mundo; en suma, las cualidades de su propia esencia en una *esencia subsistente por sí.* Demonios, duendes, brujas, aparecidos, ángeles, todos eran verdades sagradas mientras el ánimo religioso dominó, incólume e indiscutido, la humanidad.

A fin de desconocer la unidad de los predicados divinos y humanos, y con ello la unidad de la esencia divina y de la humana, se aduce la representación de que Dios, como la esencia infinita, posee una *multitud infinita de predicados diferentes,* de los cuales conocemos solo *algunos,* y por cierto los que son *análogos o semejantes a nosotros,* pero, en cuanto a los demás, por cuya virtud Dios en modo alguno es una esencia humana o cuasi humana, los conoceremos en el futuro, es decir, en el más allá. Ahora bien, una multitud o colección infinita de predicados que sean *efectivamente diferentes,* esto es, tales que jamás uno de ellos pueda ser puesto y reconocido inmediatamente cuando es puesto y reconocido el otro, se realiza y verifica solo en una multitud o colección infinita de *esencias o de individuos diferentes.* De tal modo, la esencia humana posee una riqueza infinita de predicados diferentes, pero por ello mismo, una riqueza infinita de individuos diferentes. Cada nuevo hombre es, al mismo tiempo, un nuevo predicado, un nuevo talento de la humanidad. Tantos hombres existen, tantas fuerzas y tantas propiedades posee la humanidad. La misma fuerza, presente en todos, está por cierto en cada individuo, pero determinada y configurada de tal suerte que ella aparece como una fuerza propia, nueva. El secreto de la multitud inagotada de las determinaciones divinas no es otro, por lo tanto, que el secreto de la esencia humana en cuanto infinitamente diversa y determinable, pero, precisamente por ello, sensible. Solo en la sensibilidad, solo en el espacio y en el tiempo, tiene su sitio una esencia infinita, real y efectivamente tal, y rica en determinaciones.

Proyección y cumplimiento del deseo

Sigmund Freud[1]

[«Totem und Tabu», *Gesammelte Werke*, Londres, 1948, vol. 9, pág. 81.]

La proyección de percepciones interiores hacia el exterior es un mecanismo primitivo, al que por ejemplo están sometidas también nuestras percepciones sensoriales, y que por lo tanto desempeña normalmente el papel principal en la configuración de nuestro mundo exterior. En condiciones todavía no bastante dilucidadas, las percepciones interiores, tanto las de procesos afectivos y de pensamiento cuanto las sensoriales, son proyectadas hacia fuera y aplicadas a la formación del mundo exterior, cuando en verdad debieran permanecer dentro del mundo interior. Desde el punto de vista genético, esto se relaciona quizá con el hecho de que la función de la atención no estaba originariamente dirigida al mundo interior sino a las excitaciones que partían desde el mundo exterior, recibiendo de los procesos endopsíquicos solo los informes acerca de placer o displacer. Unicamente con la formación de un lenguaje conceptual abstracto, y mediante la asociación de las huellas sensoriales de las representaciones de palabras con procesos internos, se volvieron estos poco a poco susceptibles de percepción. Hasta entonces los hombres primitivos habían desarrollado mediante proyección al exterior de percepciones interiores una imagen del mundo exterior, imagen que tenemos que retraducir a psicología con una percepción consciente más intensa...

[«Zur Psychopathologie des Alltagslebens», *Gesammelte Werke*, Londres, 1947, vol. 4, pág. 287 y sigs.]

Considero que este desconocimiento consciente y este conocimiento inconsciente de la motivación de los actos accidentales es una de las raíces psíquicas de la superstición. *Porque* el supersticioso nada sabe de la motivación de sus propios actos accidentales, y porque esta, que no obstante es un hecho, presiona por hacerse sitio en su reconocimiento, se ve aquel precisado a situarla, por desplazamiento, en el mundo exterior. Y si tal conexión se establece, difícilmente quedará limitada a este único caso. Creo que de hecho buena parte de la concepción mitológica del mundo, que en medida considerable pervive hasta en las religiones más modernas, no

1 Todos los derechos de las obras de Sigmund Freud pertenecen a la editorial S. Fischer, de Francfort.

es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior*. El conocimiento oscuro (la percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y de condiciones del inconsciente (conocimiento que, naturalmente, no posee carácter de tal) se refleja —no podemos dejar de señalar que en este punto hemos de guiarnos por la analogía con la paranoia— en la construcción de una realidad suprasensible, que la ciencia debe retraducir a psicología del inconsciente. Podríamos aventurarnos a analizar de tal modo los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad y otros semejantes, convirtiendo la metafísica en metapsicología. La diferencia entre el modo de desplazamiento propio del paranoico y el del supersticioso no es tan grande como a primera vista parece. Cuando los hombres comenzaron a pensar, se vieron precisados, como es sabido, a resolver antropomórficamente el mundo exterior en una multitud de personalidades concebidas a su semejanza; de tal modo, los fenómenos accidentales, que ellos interpretaron de manera supersticiosa, eran acciones, exteriorizaciones de personas, con lo cual procedían de idéntico modo que los paranoicos, quienes extraen inferencias a partir de indicios insignificantes proporcionados por otras personas, o como las personas sanas, todas las cuales justificadamente toman los actos accidentales e involuntarios de sus prójimos como base para apreciar su carácter. La superstición aparece fuera de lugar solamente en nuestra cosmovisión, fundada en las ciencias naturales, aunque en modo alguno esta haya alcanzado su acabamiento. Pero dentro de la cosmovisión de épocas y de pueblos precientíficos la superstición estaba justificada y era consecuente...

[«Werke aus den Jahren 1925-1931», *Gesammelte Werke*, Londres, 1948, vol. 14, págs. 337-41.]

Así como para el conjunto de la humanidad, también para el individuo es la vida difícil de soportar. La cultura de que forma parte le impone ciertas abstinencias, y otra cuota de sufrimiento le es agenciada por los demás hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfección de esa cultura. Y a ello se añaden los perjuicios que le ocasiona una naturaleza no domeñada —él la llama destino—. Un continuo estado de expectativa angustiante y una grave injuria al natural narcisismo debieron ser las consecuencias de tal situación. Puesto que el individuo, según ya sabemos, reacciona contra los daños que le infieren la cultura y sus prójimos, desarrolla él un grado correspondiente de resistencia contra las instituciones de esa cultura y de hostilidad a la cultura. Pero, ¿cómo podrá ponerse al abrigo de los poderes de la naturaleza, del destino, que lo amenazan a él como a todos los demás?

La cultura cumple por él esta tarea, y lo hace del mismo modo en favor de todos. Observemos cuán semejantes son los desempeños de todas las culturas en este sentido. No cesan nunca en el cumpli-

miento de su misión de defender a los hombres contra la naturaleza, aunque recurran a diferentes medios para lograrlo. Esa tarea es en este caso múltiple: proporcionar el consuelo que exige el sentimiento de autoestima de los hombres, siempre amenazado; sus temores ante el mundo y ante la vida han de ser disipados, y además debe dar respuesta a su afán de saber, en buena parte impulsado por fortísimos intereses prácticos.

Con el primer paso ya se ha obtenido mucho. Este consiste en la humanización de la naturaleza. Nada puede el hombre contra las fuerzas naturales y contra el destino, que permanecen eternamente ajenos. Pero cuando en los elementos se agitan pasiones, lo mismo que en el alma humana; cuando ni siquiera la muerte es algo espontáneo, sino que es una violencia ejercida por una voluntad malévola, y cuando el hombre se encuentra rodeado por todas partes, dentro de la naturaleza, por seres semejantes a los que ya conoce y que pueblan la sociedad en que vive, puede él tomar aliento, se siente en su casa en un medio hostil, y le es posible elaborar psíquicamente su angustia absurda. Quizás esté todavía indefenso, pero ya no se encuentra paralizado, porque puede al menos reaccionar; y hasta quizá ni siquiera esté indefenso, puesto que puede emplear en contra de estos superhombres despóticos los mismos medios de que se vale dentro de su sociedad: procurar conjurarlos, aplacarlos, seducirlos; arrebatarles mediante tales modos de influencia una parte de su poder. Semejante sustitución de una ciencia natural mediante la psicología no solo procura un alivio inmediato, sino que muestra el camino hacia un ulterior dominio de la situación.

Esta situación, en efecto, no es algo nuevo, sino que tiene un modelo infantil y, en verdad, no es más que la continuación de este, pues en tal desamparo el hombre se encontró ya una vez, cuando niño y en relación a sus padres, a quienes tenía fundamento para temer, sobre todo al padre, pero de cuya ayuda estaba también seguro frente a los peligros que lo amenazaban entonces. Era natural, pues, que conectase ambas situaciones. Al igual que en la vida onírica, el deseo interviene también aquí. Si una premonición de muerte se apodera del soñante y lo lleva a imaginarse en su propia tumba, el trabajo del sueño sabe escoger la condición bajo la cual aun este temido acontecimiento se convierta también en cumplimiento de deseo; el soñante, por ejemplo, se ve a sí mismo en una antigua tumba etrusca, a la cual había descendido, dichoso, para satisfacción de sus intereses arqueológicos. De manera semejante, el hombre no convierte a las fuerzas de la naturaleza meramente en hombres con los cuales él podría entrar en tratos como con sus prójimos, ya que ello no respondería a la impresión sobrecogedora que de ellas tiene, sino que les otorga un carácter paterno, las convierte en dioses, con lo cual sigue un modelo, no solo infantil, sino también, como he intentado demostrar, filogenético.

Con el andar del tiempo se hacen las primeras observaciones acerca de la existencia de regularidades y leyes en los fenómenos de la naturaleza, y así las fuerzas naturales pierden sus rasgos humanos.

Pero el desamparo de los hombres persiste, y con él la nostalgia por el padre y por los dioses. Los dioses conservan su triple misión: desterrar el terror a la naturaleza, reconciliar al hombre con el horror frente al destino, en especial tal como se muestra en la muerte, y aliviar los sufrimientos y privaciones impuestos al hombre por la convivencia dentro de una cultura.

Dentro de estas funciones, sin embargo, poco a poco se produce un desplazamiento de su importancia relativa. El hombre observa que los fenómenos naturales se desarrollan siguiendo una necesidad interna; es verdad que los dioses son los señores de la naturaleza, pero ellos la han organizado de cierto modo y pueden abandonarla luego a sí misma. Solo ocasionalmente intervienen en su curso, con los llamados milagros, como para refirmar que nada han resignado de su esfera de poder originaria. Y por lo que se refiere al destino de cada hombre, nace la insidiosa sospecha de que el desamparo y la desorientación del género humano son irremediables. Aquí fracasan los dioses por vez primera; cuando ellos mismos imponen el destino, es preciso considerar inescrutables sus decretos; en el pueblo mejor dotado de la Antigüedad se abrió paso la idea de que la *Moira* está por encima de los dioses y de que estos también tienen un destino. Y cuanto más autónoma se vuelve la naturaleza y se retiran los dioses de ella, con tanta mayor fuerza se vuelcan todas las expectativas hacia la tercera de las funciones que les están asignadas y el campo de lo moral pasa a ser su terreno propio. Misión de los dioses es ahora compensar las fallas y perjuicios de la cultura, cuidar de los sufrimientos que los hombres se infieren unos a otros en su vida en común, y velar por el cumplimiento de las prescripciones de la cultura, tan penosas de respetar para los hombres. Y a los propios mandatos de la cultura se les atribuye origen divino; se los eleva por encima de la sociedad humana hasta extenderlos a la naturaleza y al acaecer del mundo.

De tal modo se forma un tesoro de representaciones engendrado por la necesidad de volver soportable el desamparo de los hombres y construido con el material de los recuerdos del desamparo de la propia niñez y de la infancia del género humano. Claramente se reconoce que este patrimonio protege al hombre en dos sentidos: en contra del peligro de la naturaleza y del destino y en contra de las injurias de la propia sociedad humana. Podemos sintetizar ese patrimonio del siguiente modo: en este mundo, la vida está al servicio de un fin superior, difícil de alcanzar por cierto, pero que implica sin duda un perfeccionamiento del ser humano. Objeto de esta elevación y ascenso ha de ser probablemente aquello que de espiritual hay en el hombre, el alma, que en el curso de las edades se ha separado del cuerpo con tanto trabajo y tantas luchas. Todo lo que sucede en este mundo es el cumplimiento de los designios de una Inteligencia superior a nosotros, que, si bien por sendas y rodeos difíciles de discernir, conduce todo con miras al bien, es decir, a nuestra dicha. Por todos nosotros vela una *Providencia* bondadosa, severa solo en apariencia, que no permite que seamos mero juguete en manos de las fuerzas naturales, poderosí-

simas e inmisericordes. Tampoco la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inorgánico, sino el comienzo de un nuevo tipo de existencia en la vía de un desarrollo superior. Y por otro lado, las mismas leyes morales que nuestra cultura ha establecido gobiernan también todo el acaecer del universo, solo que están custodiadas por una instancia suprema de juzgamiento cuyo poder y rigor son incomparablemente mayores. Todo lo bueno obtiene en definitiva su premio y todo lo malo recibe su castigo, si no en esta forma de vida, al menos en las existencias que siguen a la muerte. Los terrores, sufrimientos y dificultades de la vida están así destinados a compensarse; la vida posterior a la muerte, que prosigue nuestra vida terrena del mismo modo como la parte invisible del espectro se añade a la visible, aporta toda la perfección que quizás hayamos echado de menos en este mundo. Y la sabiduría superior que conduce ese proceso, la infinita bondad que se exterioriza en él, y la justicia, que triunfa dentro de él, he ahí las propiedades de los seres divinos que nos han creado, así como han creado al mundo todo. O quizás, he ahí las propiedades de ese ser divino único en el cual se han condensado en nuestra cultura todos los dioses de épocas pasadas.

Es fácil comprobar que no todas las partes de este todo se acuerdan entre sí, que no todos los premiosos interrogantes reciben respuesta, y que solo con gran trabajo es posible apartar el desmentido de la experiencia cotidiana. Pero, tal como están constituidas, estas representaciones (. . .) son estimadas como el más preciado patrimonio de la cultura, como lo más valioso que ella tiene para ofrecer a sus miembros (. . .) Los hombres consideran que no pueden soportar la vida si no conceden a estas representaciones el valor que ellas exigen.

El pensamiento mitológico

Ernst Topitsch

[«Der Historismus und seine Überwindung», *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, vol. 4, 1952, págs. 97-108.]

Las raíces de la problemática que apenas queda esbozada en una primera aproximación bajo el título «lucha entre el historicismo y el derecho natural» son antiguas y calan muy hondo: se encuentran ya en los comienzos del pensamiento filosófico y están ligadas de manera inescindible con el problema de la relación entre teoría y praxis.

Las representaciones por cuya virtud nacieron, entre otras, las ideas del derecho natural de Occidente,[1] brotaron de aquellas formas más racionales de concepción antropomórfica del mundo que en la primera filosofía griega —hemos de prescindir aquí de fenómenos semejantes acaecidos en el Oriente—[2] reemplazaron al mito. Cuando las antiguas estructuras sociales caracterizadas por la existencia de una nobleza rural dejaron paso a la *polis*, las formas de la vida urbana constituyeron el modelo de explicación del mundo. Por oposición a la arbitrariedad de esa nobleza constituida por los dioses olímpicos y a los impulsos irracionales de los demonios primitivos, el nuevo pensamiento está condicionado por el paradigma de una acción planificada y sistemática, normativamente regulada, propia del ciudadano en una actividad productiva especializada y en un ordenamiento comunitario riguroso.

Es característico que el documento de la filosofía occidental más antiguo que el azar nos ha deparado, el fragmento 9 de Anaximandro (Diels), constituya igualmente el primer testimonio de la imagen del mundo *normativo-antropomórfica*. Aquí, y más tarde, el universo es aprehendido de manera *«sociomorfa»* —si se nos admite este horrible e híbrido término—, como «cosmos», como comunidad jurídica de todas las cosas, según el modelo de la comunidad jurídica de la *polis* griega. De modo semejante a esta concepción (en su significación originaria, el *cosmein*, el organizar la gente de armas es propiamente la actividad del monarca o del

1 Cf. E. Topitsch, «Das Problem des Naturrechtes», *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie und Pädagogie*, vol. 3, nº 2, 1950, pág. 121 y sigs., así como la bibliografía que allí se indica.

2 Acerca de las coincidencias y diferencias entre el Este y el Oeste, cf. J. Needham, «Human law and the laws of nature in China and the West», Hobhouse Memorial Lecture, nº 20, publicado en *Hobhouse Memorial Lectures 1941-1950*, Londres, 1952.

general, y el *cosmos*, el ordenamiento tanto militar como político) nacieron también del ordenamiento comunitario, garantizado moral y jurídicamente, los conceptos de «ley» (*nomos, lex*) y de «causa» (*aitia, causa*).[3] Más de dos milenios hubieron de transcurrir para que el concepto de ley de la moderna ciencia natural se liberase de los elementos normativo-antropomórficos,[4] entre los que se cuenta la idea, nada infrecuente aun hoy, de que la causa «produce» o «engendra» el efecto. Esta idea de la causalidad como «creación» lleva a los modelos explicativos «*tecnomorfos*», cuyo paradigma es la actividad del hombre que crea sus proyectos y obras. El momento normativo reside aquí en la planificación del obrar racional respecto de los fines, con miras a obtener un resultado valioso. Ya en Epicarmo y los primeros médicos, el carácter «ajustado a fines», «finalista», de los procesos vitales había predispuesto a una interpretación de la «*fysis*» (el término significaba originariamente sólo el proceso del crecer y el devenir) según el modelo de la actividad planificada del artesano o del artista. La concepción tecnomorfa del mundo alcanzó su pleno desarrollo en Aristóteles, cuyas herramientas conceptuales, como muy bien lo señala W. Jaeger,[5] en muchos casos están tomadas de la potencia humana (*dynamis*), que en parte permanece en estado latente y en parte se vuelca en obras (*ergon*), y que solo pasando al acto (*energeia*) alcanza su fin (*entelejeia*).[6] Este fin (*telos*) es la realización de un modelo (*eidos, morfe*), semejante a las Ideas platónicas —en la medida en que ellas son *paradeigmata*—, en un material (*hyle*) dado. De tal modo, la conceptuación según modelos, desarrollada por los primeros pensadores griegos,[7] tuvo gran influencia sobre la filosofía clásica.

3 W. Jaeger, *Paideia*, Berlín, 2ª ed., 1936, vol. I, pág. 218 y sigs. W. Kranz, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus*, vol. 93, 1938, pág. 430 y sig.; H. Kelsen, *Society and nature*, Londres, 1946, pág. 233 y sigs.

4 E. Zilsel, «Problems of empiricism», *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. 2, nº 8, pág. 53 y sigs., y «The genesis of the concept of phisical law», *Philosophical Review*, vol. 51, nº 3, 1942, pág. 245 y sigs.

5 W. Jaeger, *Diokles von Karystos*, Berlín, 1938, pág. 51 y sigs.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, pág. 215 y sigs.; W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich, 1925.

6 W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlín, 1923, pág. 411.

7 H. Gomperz, «Problems and methods of early Greek science», *Journal of the History of Ideas*, vol. 4, nº 2, 1943, pág. 161 y sigs. Esta densa síntesis de resultados obtenidos en un trabajo de muchos años llegó a mis manos solo después de terminado mi manuscrito. Confirma la posición que sostuve aquí, en todos los puntos esenciales, ante todo en cuanto a la representación según modelos normativos antropomórficos (*ibid.*, pág. 165): «Explicar un fenómeno implica demostrar que (...) presenta ciertas *analogías* con otros fenómenos, que nos resultan familiares por la experiencia corriente. Y un fenómeno que funciona de ese modo como analogía de explicación puede ser caracterizado como *patrón de pensamiento* (*thought-patern*). Así, podemos afirmar que los métodos de explicación adoptados por los primeros científicos griegos consistieron casi con exclusividad en el uso de ciertos precisos patrones de pensamiento. Por lo que sé, los patrones de pensamiento que emplearon fueron principalmente cuatro; pero de

Una culminación y un apogeo provisionales alcanzó la concepción normativo-antropomórfica con los estoicos, cuya fundamental contribución al ulterior desarrollo espiritual de Occidente no suele reconocerse en su justo alcance. Los estoicos procuraron articular aquellos modelos conceptuales (*cosmos, nomos, fysis, telos* e —incluyéndolos a todos— *logos*) en un sistema cerrado, en lo cual quizás influyó, además de los esfuerzos de racionalización filosófica, la nueva constitución política —la monarquía helenista oriental centralizada— como arquetipo social.[8] Todo el poder está reunido en el *Logos*, principio ordenador hegemónico, que, como providencia (*pronoia*) que gobierna el mundo y como necesidad (*heimarmene*) ineluctable, conduce el curso del mundo hasta en sus aspectos mínimos. Vemos que su acción se concibe de acuerdo con el modelo de un artista que obra según reglas o del ordenamiento de una comunidad bien organizada.

Mientras tanto, ya Heráclito había planteado la problemática de las relaciones entre la *analogía antropomórfica* y su arquetipo, la *acción humana eficaz*,[9] problemática que permaneció desde entonces latente, con mayor o menor nitidez, en la mayoría de las discusiones de metafísica y de moral. El esclarecimiento de estos problemas se vio dificultado principalmente por el hecho de que la significación normativa, originaria, y la descriptiva, derivada, eran denotadas con las mismas expresiones: todavía hoy la palabra «ley» tiene ese doble sentido en muchas lenguas europeas. Así pudo nacer una confusión que la filosofía occidental arrastró durante siglos y que, aliada con las más diversas motivaciones de índole valorativa o relacionadas con ciertas cosmovisiones, opuso una resistencia casi invencible a todos los esfuerzos hechos para despejarla.

Si se quiere esclarecer el problema de las interferencias recíprocas entre el modo de conceptuación según modelos extraídos de la acción humana y esta acción misma, es preciso partir de esta última. La acción consiste siempre en una *decisión*, orientada hacia el *futuro*, de sujetos conscientes; en el consiguiente comportamiento de

manera ocasional puede rastrearse también el uso de otros dos». Gomperz distingue:

1. El patrón de pensamiento *biológico*, subdividido en *a*) el biológico en sentido estricto (crecimiento y decadencia); *b*) el antropológico (designio y deliberación), y *c*) el teológico (hazañas de la sabiduría y el poder sobrehumanos).
2. El patrón de pensamiento *político* (las regularidades de la naturaleza corresponden a las reglas que gobiernan la vida civil).
3. El patrón de pensamiento de la *creatividad artística*.
4. El patrón de pensamiento *mecánico* (se comprende el fenómeno asimilándolo a un procedimiento empleado en las *artesanías*).
5. El patrón de una *casa de familia bien o mal ordenada*, y
6. La *pura facticidad*.

Los ítems 2 y 5 corresponderían a la clase de las representaciones según modelos sociomorfos; los ítems 3 y 4, a los tecnomorfos, y los ítems 1*b* y *c* pertenecerían a uno u otro de esos grupos según los casos.

8 E. Zilsel, *The genesis*..., pág. 251.

9 Si por una parte el *logos* debe determinar y gobernar todo el acaecer del mundo, por la otra se lamenta que los hombres lo descuiden y no se rijan por él. La misma observación es válida para la doctrina del *logos* de la Stoa.

estos respecto del curso del mundo, y en su hacer u omitir deliberados. El pasado no puede ser objeto de la acción, pues en él todo está decidido, y ni siquiera la fe en un Dios omnipotente puede atribuir a este la facultad de hacer que no suceda lo ya sucedido. En cambio, desde el punto de vista de quien actúa, el futuro aparece como un campo de *posibilidades* abiertas. El concepto de posibilidad exige al menos cierto grado de *previsibilidad* y de *influibilidad* de los acontecimientos futuros, a fin de que se pueda proyectar un *plan* de acción. Es secundario, en este contexto, que tal previsibilidad se obtenga mediante una causalidad «estricta» o bien «estadística», por medio de reglas universales de experiencia acerca del comportamiento humano («causación adecuada» de Max Weber) o de ordenamientos normativos (por ejemplo, la autoridad estatal en el derecho público). Y dentro del campo de acción, al menos una parte del curso de los acontecimientos debe ser, no solo previsible, sino también influible: en un mundo enteramente caótico, que no mostrase regularidad alguna, la acción sería tan imposible como en situaciones en que el curso esencial de los acontecimientos es inmodificable (p. ej., en el caso de la caída de un avión). Si estos requisitos se cumplen, el hombre puede proponerse determinados fines, hallar los medios para lograrlos, esclarecerse acerca de los efectos concomitantes de sus acciones y, por último, ponderar los medios en relación con los fines, los fines en relación con los efectos concomitantes, así como los diferentes fines posibles desde el doble punto de vista de sus *conexiones fácticas* esperadas y de su *valoración práctica.* Por ello, el conocimiento —precientífico o científico— aplicado a obtener orientación dentro del campo del actuar solamente puede establecer hechos y dilucidar posibilidades. La decisión en favor de valores y de acciones, necesariamente «*dualista*» en cuanto es aceptación o rechazo, traspasa las lindes del conocimiento: implica una opción y, por regla general, la aceptación de un *riesgo.* En la mayoría de los casos, esa opción no es el fruto de una ocurrencia pasajera, sino de una orientación en el mundo, global, valorativa y que muestra cierta permanencia; esa orientación es creada en parte por los propios individuos, y en parte la reciben estos de ordenamientos normativos relativamente constantes sobre todo del lenguaje cotidiano de los grupos sociales.

La comunidad, sin duda, apoya al individuo que actúa, pero no lo hace solamente impartiéndole *directivas* para realizar su opción, sino facilitándole esta cuando él se muestra acorde con ella en sus decisiones, y a menudo también compensándole riesgos por vía de asistencia en caso de acciones fallidas, y mediante *garantías* más o menos amplias.

Con ello quedan perfilados, a grandes rasgos, representaciones y conceptos que han sido utilizados en la interpretación del acaecer total del mundo. Desde el punto de vista sistemático, podemos distinguir tres etapas en esa traducción, que no deben entenderse como estadios históricos —pues, al menos implícitamente, existieron todas desde un comienzo, aunque solo más tarde se diferen-

ciaron y entraron en contradicción, no solo con la acción humana genuina, sino entre sí.

La primera etapa consiste en el uso de representaciones normativo-antropomórficas en el sentido de una *analogía* meramente *descriptiva*: por ejemplo, se compara la persistencia de la ley y de la costumbre con la constancia de las conexiones neuronales. Aun cuando estas comparaciones no significaron una ampliación del conocimiento de las constantes de la naturaleza, siempre fue posible hacerlas y hasta resultaron inmensamente fructíferas: indujeron al hombre a investigar los numerosos invariantes del curso del mundo. Puesto que no se conocían los límites dentro de los cuales era legítimo establecer tales analogías —y ello apenas era posible, puesto que se carecía de un concepto críticamente formulado de la legalidad en la naturaleza—, a favor del *tertium comparationis* de la regularidad se perdió de vista la diferencia de principio que existe entre una *decisión*, propia de un obrar sujeto a normas, y las uniformidades que presenta el acaecer natural, orgánico o inorgánico, que *no están sujetas a decisión* y que no son susceptibles de una regulación normativa ni la requieren. Así fue como el uso, descriptivo sólo por vía analógica, de modelos de organización conservó —con la ayuda de equívocos lingüísticos— su sentido normativo originario.

Con ello se pudo pasar a la segunda etapa, la *reversión normativa* de las analogías antropomórficas: «El cosmos de la filosofía de la naturaleza se volvió ahora, por inversión del desarrollo espiritual, arquetipo de la *eunomia* de la comunidad humana; en él se cimentó metafísicamente la ética de la *polis*».[10] La interpretación analógica del universo según el modelo del orden social fue tomada por realidad objetiva, y a esta se subordinó normativamente la comunidad humana real: la «ley del universo» preside la ley del Estado. Lo mismo sucede en el caso de la doctrina tecnomorfa de la *fysis*: primero los procesos vitales son interpretados según el modelo de la acción planificada, dirigida a un fin, y luego los conceptos de «naturaleza» así obtenidos se proclaman principios supremos de la acción. Esa extensión de la concepción antropomórfica del mundo carece de un fundamento objetivo. Si las analogías discernidas en la primera etapa mostraban cierta correspondencia con el acaecer real —astronómico o biológico—, ni huellas de eso quedan en esta segunda etapa. El curso de las estrellas nada dice acerca de un orden político justo, y tampoco el desarrollo de los organismos informa acerca del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Por lo tanto, el intento de efectuar tal reversión normativa solo puede llevar *al vacío*. Del mismo modo, todos los esfuerzos por derivar de la «naturaleza» o de la «razón del mundo» valores y normas supremas se encuentran ante esta alternativa: limitarse a meras tautologías o *fórmulas vacías*[11] de otro tipo (el ejemplo clásico es

10 W. Jaeger, *Paideia*, vol. I, pág 232.

11 La historia de las fórmulas vacías en la filosofía moral y la metafísica no ha sido escrita aún. Entre ellas se contarían, junto a la fórmula finalista de los estoicos y sus variantes, «principios evidentes» como «*bonum est facien-*

la analogía estoica de *cosmos*, *nomos*, *fysis*, *telos* y *logos*,[12] que absolutamente nada significa respecto de lo que el hombre deba hacer u omitir), o bien suponer *ideales* ético-políticos *arbitrarios* en todas aquellas expresiones que carecen de un contenido normativo propio. En este caso, se determina mediante convicciones valorativas preestablecidas lo que deba considerarse «natural» o «racional».[13] Así respondió Aristóteles la pregunta por la «verdadera naturaleza» del hombre: recurriendo, en definitiva, a los «hombres virtuosos», esto es, a las autoridades consagradas por la moral positiva; de idéntico modo los estoicos pretendieron, como sarcásticamente observó Nietzsche, «que naturaleza fuera la naturaleza "según la Stoa"».[14] Con posterioridad esta venerable termi-

dum et malum vitandum», «*suum cuique*», la definición de Brentano de lo «bueno en sí» por medio del «amor caracterizado como justo», pero también variantes utilitaristas, por ejemplo, que el hombre actúa siempre siguiendo su interés, o bien es determinado por el placer y el dolor, la felicidad y la infelicidad, por los objetos del deseo, etc. Respecto de todas esas expresiones vale el reproche dirigido por A. Ross (*Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, Leipzig y Copenhague, 1933, pág. 315), contra el imperativo categórico, de Kant, a saber: «Esas fórmulas del principio de la moral tienen que ser, o bien enteramente vacías y carentes de significado, o bien contener puntos de vista valorativos materiales introducidos de contrabando». Cf. las justas observaciones de H Sidgwick, *Die Methoden der Ethik*, trad. al alemán por C. Bauer, Leipzig, 1909, vol. II, pág. 166. El pensador inglés critica en esa obra «cierto tipo de axiomas ilusorios (...) principios que parecen seguros y evidentes porque en el fondo son tautológicos (...) La historia de la filosofía moral nos enseña que en este sentido aun pensadores importantes se satisfacen harto fácilmente con tautologías, que a veces tienen la forma de círculos viciosos y otras se ocultan en representaciones confusas, pero que a menudo se encuentran tan próximas a la superficie que resulta difícil entender cómo han podido alcanzar tanto predicamento». A continuación Sidgwick aduce excelentes ejemplos.

12 H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903, vol. III, pág. 4.

13 H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, Leipzig, 1904, pág 234: «Ese significado de lo "natural", que podría aplicarse por ejemplo a diferencias de valor, absolutamente nada tiene que ver con la ética: de otro modo sería el peor de los pecados caminar hacia atrás o ponerse cabeza abajo. Pero en otro sentido todo lo real es también natural, y la acción desaprobada no es más innatural que el juicio de reprobación que recae sobre ella *El concepto de la naturaleza se convierte entonces en un velo bajo el cual se desliza una valoración, cualquiera que sea el motivo de esta*» [las bastardillas son de E. Topitsch]. Acerca de la alternativa entre considerar todo lo real como natural, o bien construir un concepto de naturaleza sobre la base de un concepto normativo previo, cf. M. Reding, *Metaphysik der sittlichen Werte*, Dusseldorf, 1949, pág. 96.

14 Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, I, 9, 1099*a* 23; II, 6, 1106*b* 36. W. Eckstein, *Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung*, Viena, 1926, pág 90: «Como "natural", como adecuado al concepto de la especie le aparece [a Aristóteles] lo que en su opinión debe ser, lo que responde a exigencias éticas u otras. Esto se advierte claramente donde Aristóteles habla de una naturaleza perfecta, o cuando declara derechamente que lo natural debería buscarse en lo que presenta un estado bueno (*Política*, I, 5, 1254*a* 35). Pero esta definición muestra, según creo, que en la ética aristotélica la *deducción de lo ético a partir de lo natural* es en verdad *solo una apariencia.* En efecto, cuando él admite que lo natural se descubre solo en los hombres que presentan un estado incorrupto, pone bien de manifiesto que el criterio de la no corrupción de ese estado —así como la determinación de lo *froni-*

nología sirvió igualmente, durante más de dos milenios, a los más diversos valores e ideales, intereses e ideologías. El filósofo griego y el jurista romano, el escolástico católico y el publicista de la Ilustración, el defensor del librecambio y el revolucionario socialista, he ahí unos pocos tipos, contrapuestos, tomados entre quienes pretendieron fundar sus doctrinas en la «naturaleza» o en la «razón». Tales enunciados pueden emplearse en la legitimación aparente de cualquier arbitraria opinión político-moral. Pero también se los puede dejar vacíos de contenido. En este caso resultan particularmente apropiados para el manejo práctico de los hombres, pues su enunciación en términos idénticos sugiere —ante todo en quienes son manejados— la impresión de la inconmovible permanencia de los principios valorativos supremos, y al propio tiempo en nada estorban a los dirigentes con relación a las decisiones concretas que hayan de tomar. Y en ello —en el hecho de que nada enuncien— reside quizás el secreto del éxito que esas fórmulas vacías alcanzaron en la historia universal.

En su primera etapa, la interpretación del mundo normativo-antropomórfica no contiene aún *reversión* alguna respecto de su arquetipo. Las uniformidades del acaecer natural —no sujetas a decisión— son entendidas según el modelo de decisiones planificadas y reguladas por ciertos valores (entre esas uniformidades podemos mencionar los invariantes de las asociaciones neuronales, la morfogénesis o la constancia de los géneros). Pero con ello no se revierte todavía a la acción misma la idea de una causalidad o teleología «creadoras», de una «producción» tecnomorfa del efecto por la causa. En cambio, en la segunda etapa ya se intenta subordinar, con ayuda del aparato de representaciones antropomórficas, los valores y normas originarios a otros, cuya validez sería de orden superior. Pero como queda al arbitrio de individuos y grupos respetar o infringir estos, la decisión como tal no es afectada en esta etapa. Por ello es posible atribuir a las fórmulas vacías «del derecho natural» auténticos contenidos de valor y exigencias ético-políticas.

Ahora bien, si tales analogías concebidas de manera antropomórfica son independizadas como entidades objetivas, ello consecuentemente induce otro paso: atribuirles una *capacidad de acción propia*, muy superior a la humana. El «*logos* cósmico», la «ley universal» o la «naturaleza» ya no son meros criterios de valores y normas, sino que determinan ante todo el *resultado final* de nuestras acciones («por más que haga el hombre, no podrá sustraerse de aquello que le está destinado») y en definitiva eliminan el último resto de

mos y de lo *spoudaicos*, que deben proporcionar a su vez la medida de lo ético— lo toma él de otra parte, no de la naturaleza. Pero las fuentes de este criterio son, como lo demuestran ese pasaje de la *Política* y muchos otros de la *Etica*, las *concepciones morales vigentes* (...) *Así, en Aristóteles aparecen las determinaciones y valoraciones de la moral positiva como el criterio último de lo natural y lo normal*». Cf. E. Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Praga, 1903, pág. 58; A Ross, *op. cit.*, pág. 213 y sigs. Acerca de la Stoa, cf. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, I, 9.

«libertad» en cuanto «producen», según el esquema de la causalidad y la finalidad «creadoras» —«desde sí mismos», por así decir—, el acaecer total del universo, *incluidas* las decisiones humanas. Con esto, el arquetipo de las analogías antropomórficas, la acción real, queda enteramente mediatizado por las representaciones que se atienen a modelos extraídos de él y es superado en un *esquema de acción* segundo, por completo diferente. Sin embargo, también en esta tercera etapa la «ley del universo» debe constituir un principio provisto de valor, una norma para las decisiones de los hombres. De tal modo, las distintas etapas de los modelos normativo-antropomórficos del mundo entran en contradicción, no solo con sus arquetipos reales, sino también entre sí. Y los ficticios problemas que esto engendra en cuanto a interferencias, han ocupado por mucho tiempo a la filosofía.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, es manifiesto que no existe una auténtica interferencia entre la acción humana y el esquema de acción al cual se la subordina, pues este es tan *vacío* como las representaciones normativas de la segunda etapa de derivación. *Nada* dicen al hombre que debe tomar una decisión concreta frases como: «A través de tu acción se realiza la "razón del universo" como "providencia teleológica" y como "necesidad causal"». No le dicen por cuál de las posibilidades en cuestión *debe decidirse*, ni por cuál *se decidirá*. Solo *a posteriori*, una vez tomada la decisión, puede la posibilidad escogida ser caracterizada como «causal», «teleológica» o «necesaria». Ya en el estoicismo antiguo había sido advertido esto por Crisipo, quien aconsejaba al hombre obrar sin preocuparse por la «destinación», de acuerdo con lo que le pareciese correcto según otros fundamentos: «Aquello que decidas por ti mismo será también aquello a que estás destinado».[15] Eso sucede, precisamente, en el caso de la forma correspondiente de determinismo «causal»: el que actúa sólo puede tomar una decisión, mas no preverla causalmente.[16]

Sin embargo, siempre se ha intentado atribuir a la representación de una «ley del universo» un *contenido objetivo y normativo*, y

15 Citado según H. Gomperz, *Das Problem der Willensfreiheit*, Jena, 1907, pág. 14.

16 P. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, Viena, 1932, pág. 22 y sig.: «Puede decirse, para empezar, que esa determinación previa debe tener sus límites: el hombre no puede observar su propio estado, por ejemplo la posición y velocidad precisas de sus moléculas, sin modificarlo en ese acto. Por eso no puede existir una fórmula universal que me permita predecir de manera efectiva mis vivencias futuras a partir de mis vivencias presentes (...) Vemos entonces que la *predeterminación* del futuro solo tiene sentido científico si la referimos al problema de la *predicción* científica». El llamado problema de la libertad de la voluntad no puede ser elucidado con más detalle en este contexto. Pero señalemos que en las configuraciones que ha ido presentando a lo largo de la historia estuvo condicionado por las interferencias ilusorias, aquí señaladas, entre la acción y un esquema de acción segundo (una «ley universal» entre cuyos retoños se cuentan *también* la «causalidad total» y las «leyes naturales eternas» del determinismo moderno). Sustanciales análisis sobre este punto ofrece H. Gomperz en la obra ya citada (nota 16).

ligar una teleología objetiva y necesaria del curso del mundo con una directiva suprema. A fin de poder formular estos problemas es preciso abandonar ante todo las mencionadas fórmulas vacías, según las cuales el plan del universo se realiza «a través del yo actuante». Solo sobre la base de enunciados concretos y comprobables acerca del curso futuro de los acontecimientos, no influible por nuestra acción, sería posible afirmar la existencia de una ley del universo causal o final. Pero aunque existiese semejante ley —lo que ya es harto problemático—, la inevitabilidad de cierto desarollo nada implicaría respecto de su valor o disvalor. Del todo imposible es por lo tanto convertir a lo que sobreviene inevitablemente en meta del obrar y al mismo tiempo proponerlo al hombre como misión: solo allí donde se toman decisiones pueden existir normas y directivas. El intento de asegurar un fin normativo mediante una teleología objetiva es *contradictorio* en sí, puesto que el primer concepto supone una decisión en el obrar y el segundo la excluye. Aquello sobre lo cual es imposible influir no por fuerza es valioso ni puede ser objeto de un deber ser.

Con parecidas dificultades se tropieza cuando se cree poder elevar un principio provisto de valor a la dignidad de fundamento único del mundo. Si por ejemplo suponemos, en el sentido de la Stoa, que «*fysis*» o «*logos*» determinan por sí solos el curso del mundo,[17] todo obrar y todo acaecer se vuelven «naturales» y «racionales», y resulta imposible establecer normas (mandato o prohibisión) o juicios de valor (de elogio o de repudio) sobre la base de esos principios; es impensable, por lo tanto, un *derecho* «natural» o «racional». Las fórmulas monistas no alcanzan a rozar el problema del valor y el deber ser, por más que se distinga lo que es «verdaderamente» racional y natural, o el «verdadero» ser, de aquellas de sus configuraciones que son «inauténticas» o «deficientes» en algún otro sentido, puesto que tal diferenciación del fundamento del mundo presupone ya determinados patrones valorativos y recae nuevamente en el dualismo. En efecto, todo valorar supone una contraposición entre caracteres de valor positivos y negativos, una polaridad entre valor y disvalor; y precisamente por ello cualquier intento de superar monísticamente esa situación fundamental tropieza con esta alternativa: o bien enunciar meras fórmulas vacías, enunciados nulos respecto de las cuestiones valorativas, o bien negarse a sí mismo. Podemos afirmar pues, de manera concluyente, que el modo de representación según modelos normativo-antropomórficos pierde contenido y posibilidad de aplicación en la medida en que revierte sobre la acción humana. Como analogías descriptivas, esas representaciones tuvieron considerable fecundidad heurística y, en la segunda etapa, al menos pudieron llenarse con valores e ideales auténticos. Pero el intento de mediatizar la acción sólo pudo llevar a fórmulas vacías inaplicables y a autocontradicciones insolubles.

17 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 937.

Tercera parte. La crítica de la ideología de Marx, y su reformulación

Crítica de la realidad social

Karl Marx

[«Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», «Einleitung», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Erste Abteilung*, vol. 1 (Karl Marx: *Werke und Schriften bis Anfang 1844*), 1ª sección, Francfort del Meno, Marx-Engels-Archiv 1927, pág. 607 y sigs.]

En lo que respecta a Alemania, la *crítica de la religión* está en lo esencial acabada; y la crítica de la religión es el requisito previo de toda crítica.

La existencia *profana* del error quedó comprometida una vez que se recusó su *oratio pro aris et focis celestial.* El hombre, que en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba un superhombre, no halló más que el *reflejo* de sí mismo, ya no estará dispuesto a encontrar solo la apariencia de sí mismo, lo no humano, allí donde busca y debe buscar su realidad verdadera. He aquí el fundamento de la crítica irreligiosa: *el hombre hace a la religión, y no la religión al hombre.* Y ciertamente la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que todavía no se ha recuperado a sí mismo o que ya se ha perdido. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre*, el Estado, la sociedad. Ese Estado, esa sociedad producen la religión, que es una *conciencia del mundo invertida* porque ellos mismos son un *mundo invertido.* La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica expuesta en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su fundamento universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* no posee una realidad verdadera. La lucha contra la religión es por lo tanto la lucha contra *aquel mundo* cuyo *aroma* espiritual constituye aquella.

La miseria *religiosa* es en parte *expresión* de la miseria real, y en parte *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

Superar la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo implica exigir su felicidad *real.* Exigir que este abandone las ilusiones acerca de su situación equivale a exigir *que abandone una situación que necesita de ilusiones.* La crítica de la religión es por lo tanto, en *germen*, la *crítica de este valle de lágrimas*, cuya *apariencia sagrada* es la religión.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, mas no para que el hombre la soporte ahora sin fantasías ni esperanzas, sino para que rompa sus cadenas y recoja la flor viva. La crítica de la religión quita al hombre sus ilusiones a fin de que piense, actúe y configure su realidad como un hombre sin ilusiones, que ha alcanzado la razón; a fin de que gire en torno de sí mismo y, con ello, en torno de su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio que gira en torno del hombre mientras este no gira en torno de sí mismo.

Por ello es *tarea de la historia*, una vez que se ha disipado el *más allá de la verdad*, establecer la *verdad del más acá*. Y es ante todo *tarea de una filosofía* que se ponga al servicio de la historia, una vez que se ha desenmascarado la *figura sagrada* de la alienación de sí del hombre, desenmascarar esa alienación de sí en sus *figuras no sagradas*. Así la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, y la *crítica de la teología*, en la *crítica de la política*.

[Karl Marx y Friedrich Engels, «Prólogo» a *Die Deutsche Ideologie, Kritik der neuesten Deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des Deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Berlín, 1953.]

Los hombres se han forjado hasta ahora ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o lo que deben ser. Adecuaron su condición a sus representaciones acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los engendros de su cabeza los dominaron. Ellos, los creadores, se doblegaron ante sus criaturas. Liberémoslos de las quimeras, de las ideas, de los dogmas, de los seres fantásticos bajo cuyo yugo languidecen. Rebelémonos contra esa tiranía de las ideas. Instruyámoslos para que cambien tales fantasías por pensamientos que respondan a la esencia del hombre, dice uno; comportémonos críticamente respecto de ellas, dice el otro; desengañémoslos de ellas, dice un tercero, y el estado de cosas existente quedará destruido.

Estas fantasías ingenuas e infantiles forman el núcleo de la novísima filosofía de los jóvenes hegelianos, que en Alemania no solo es acogida por el público con espanto y veneración, sino que es puesta en circulación por los propios héroes filosóficos con la solemne conciencia de su peligrosidad como transformadora del mundo y de su mortífera inmisericordia. El primer volumen de esta publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que son tenidas por lobos y que se consideran lobos a sí mismas, y demostrar cómo no hacen más que parafrasear las ideas del burgués alemán y cómo las fanfarronadas de estos intérpretes filosóficos solo reflejan la miseria de la situación alemana real. Se propone, en definitiva, condenar y desacreditar la lucha filosófica con las sombras de la realidad, tan del agrado del soñador y adormecido pueblo alemán.

Un hombre extravagante dio en pensar cierta vez que los hombres se ahogaban en el agua únicamente porque estaban poseídos de la idea de la gravedad. Bastaría desengañarlos de ella, por ejemplo explicándola como una idea supersticiosa o religiosa, para que quedaran a salvo del peligro de ahogarse. Durante toda su vida combatió la ilusión de la gravedad, acerca de cuyas perniciosas consecuencias cada estadística le aportaba nuevas e innumerables pruebas. Del tipo de ese hombre extravagante son los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.

[*Die Deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, pág. 593 y sigs.]

1

El defecto principal de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) consiste en que apresa lo material, la realidad, la sensibilidad, solo bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensible, como praxis; no subjetivamente. Por ello el lado activo fue desarrollado, en contraposición al materialismo, por el idealismo —que, naturalmente, no conoce la actividad sensorial, real, como tal—. Feuerbach quiere objetos sensibles, efectivamente diversos de los objetos pensados: pero no aprehende la actividad humana misma como una actividad objetiva. Por ello en la *Esencia del cristianismo* considera al solo comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras que la praxis es fijada y aprehendida solo en su forma de manifestación suciamente judaica. Por consiguiente, no concibe la significación de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica».

2

El problema de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva no es un problema teórico sino práctico. Dentro de la praxis debe el hombre probar la verdad —es decir, la realidad efectiva y el poder, el carácter terrenal— de su pensamiento. La disputa en torno de la realidad o irrealidad del pensamiento —en cuanto aislado de la praxis— es meramente escolástica.

3

La doctrina materialista de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser transformadas por el hombre y que el propio educador tiene que ser educado. Por consiguiente, esa doctrina se ve obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se encuentra por encima de ella.

La conjunción entre el cambio de las circunstancias y la actividad humana, o la transformación de sí, solo puede ser aprehendida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria.

4

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en un mundo religioso y otro profano. Su tarea consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento profano. Pero si el fundamento profano desprende de sí un reino autónomo suspendido en las nubes, ello sólo se explica por el autodesgarramiento y la contradicción consigo mismo de ese fundamento mundano. Por lo tanto, este debe ser comprendido y revolucionado prácticamente en él mismo y en su contradicción. Por ejemplo, una vez que se ha descubierto que la familia terrenal es el secreto de la Sagrada Familia, la primera debe ser aniquilada teórica y prácticamente.

5

Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto, proclama la intuición, pero no concibe la sensibilidad como actividad práctica humano-sensible.

6

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales.
Feuerbach, que no emprende la crítica de esta esencia real, está por ello obligado a: 1) abstraer del curso histórico y fijar la disposición religiosa por sí, presuponiendo un individuo humano abstracto-aislado; 2) con ello, la esencia solo puede ser aprehendida como «especie», como universalidad interior, muda, que liga de un modo natural a muchos individuos.

7

Por eso Feuerbach no advierte que la «disposición religiosa» es a su vez un producto social y que el individuo abstracto, analizado por él, corresponde a una forma determinada de sociedad.

8

Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la conceptuación de esa praxis.

9

Lo máximo que alcanza el materialismo contemplativo —esto es, el que no concibe la sensibilidad como actividad práctica— es la visión de los individuos aislados y de la sociedad burguesa.

10

El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo es la sociedad humana o la humanidad socializada.

11

Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; lo que importa es transformarlo.

El carácter fetichista de la mercancía y su secreto

[*Das Kapital*, Berlín, 1951, vol. I, págs. 76-91]

A primera vista una *mercancía* parece una cosa evidente y trivial. Su análisis muestra que es una cosa muy complicada, llena de sofisterías metafísicas y de caprichos teológicos. Nada tiene de misterioso en la medida en que es *valor de uso*, si la considero desde el punto de vista según el cual ella por sus propiedades satisface necesidades humanas o contiene estas propiedades solo como *producto* del trabajo humano. Es clarísimo que el hombre modifica mediante su actividad las formas de las materias naturales de un modo útil para él. Por ejemplo, la forma de la madera es transformada cuando con ella se hace una mesa. Mas no por ello deja la mesa de ser madera, es decir, una cosa sensible ordinaria. Pero en cuanto se presenta *como mercancía*, se convierte en una cosa sensible-suprasensible. No solo se apoya con sus patas sobre el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las otras mercancías y de su cabeza de madera brotan caprichos más asombrosos que si de pronto empezase a danzar al son de una melodía.[1]

El carácter místico de la mercancía no brota, por lo tanto, de su valor de uso. Tampoco del contenido de las determinaciones *de valor*. Pues, en primer lugar, por diferentes que sean los trabajos útiles o las actividades productivas, es una verdad *fisiológica* que constituyen funciones del organismo *humano*, y que cada una de esas funciones, cualesquiera que sean su contenido y su forma, es esencialmente *gasto* de cerebro, nervios, músculos, órganos sensoriales, etc., *humanos*. En segundo lugar, es la *duración* de ese gasto o la *cantidad* de trabajo lo que está en la base de la determinación de la magnitud de valor; así, también es posible distinguir con nitidez la *cantidad* del trabajo de su *calidad*. El *tiempo* de trabajo que cuesta la producción de medios de vida debió interesar al hombre en todas las situaciones, aunque no del mismo modo en

1 Recordemos que China y las mesas empezaron a danzar cuando el resto del mundo parecía mantenerse callado «*pour encourager les autres*».

todos los niveles de desarrollo.[2] Por último, en cuanto los hombres trabajan unos para otros de un modo cualquiera, su trabajo posee también una forma *social*.

¿De dónde proviene entonces el carácter enigmático que presenta el producto del trabajo tan pronto como adopta la *forma-mercancía*? Evidentemente de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adquiere la forma, propia de una cosa autónoma, de la idéntica sustantividad de valor de los productos del trabajo;* la medida del gasto de fuerza de trabajo humana por su duración cobra la forma de la magnitud de valor de los productos del trabajo; por último, las relaciones de los productores, en que se afirman aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, adoptan la forma de una relación social de los productos del trabajo.

Todo el secreto de la forma-mercancía consiste entonces sencillamente en que ella refleja frente a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como si fuesen caracteres sustantivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales, sociales, de estas cosas; refleja, por lo tanto, la relación social de los productores con el trabajo conjunto como si fuese una relación social entre objetos, existente al margen de aquellos. Mediante este *quid pro quo* [permutación] los productos del trabajo devienen mercancías, cosas sensibles-suprasensibles o sociales. Así, la impresión lumínica de una cosa sobre la retina aparece, no como estimulación subjetiva de la propia retina, sino como forma objetiva de una cosa exterior al ojo. Pero en el caso de la visión la luz real es proyectada desde una cosa, el objeto exterior, sobre otra cosa, el ojo. Se trata de relaciones físicas entre cosas físicas. Por lo contrario, la forma-mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma se presenta nada tienen que ver con la naturaleza física ni con las relaciones entre cosas que brotan de ella. Aquí es únicamente la determinada relación social entre los hombres la que adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Por eso, para hallar una analogía tendríamos que remontarnos a la región nebulosa del mundo de la religión. Allí los productos de la cabeza del hombre aparecen dotados de vida propia, como fi-

2 Nota de Marx a la segunda edición. Los antiguos germanos calculaban el tamaño de una yugada de tierra según el trabajo de un día, y por eso la llamaban *Tagwerk* —o *Tagwanne*— (*jurnale o jurnalis, terra jurnalis, jurnalis o diornalis*), *Mannwerk, Mannskraft, Mannsmahd, Mannshauet*, etc. Véase G. L. von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw. Verfassung*, Munich, 1854, pág. 129 y sigs.

* Hemos traducido «*sachliche Form*» por «forma propia de una cosa autónoma», y «*Wertgegenständlichkeit*» por «sustantividad de valor». En todo este pasaje, los términos «*Sache*» y «*Gegenstand*», y sus derivados, denotan algo más que «cosa» y «objeto»: la subjetificación de los objetos y la cosificación de las relaciones entre los hombres. Parece posible discernir tres «significaciones» de «*Sache*» y «*sachlich*»: cosa, sustantividad autónoma, y opacidad. Las relaciones entre los hombres se expresan en cosas, pero estas aparecen dotadas de vida propia (cf. *infra*, la analogía con la religión) y generan una ilusión ideológica (cf. *infra*, págs. 98-99, la alusión a la «transparencia»). «*Ding*» es cosa como objeto inanimado. Para el sentido de «objetivo» (*objektiv*), cf. *infra*, pág. 96, análisis de las categorías. (*N. del T.*)

guras autónomas que mantienen relaciones entre sí y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto llamo yo fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto son producidos como mercancías; el fetichismo es, por lo tanto, inseparable de la producción de mercancías.

Este carácter fetichista del mundo de las mercancías brota, como el análisis anterior ya lo ha demostrado, del carácter social específico del trabajo productor de mercancías.

Los objetos útiles en general devienen mercancías sólo porque son *productos de trabajos privados que se realizan independientemente unos de otros.* El complejo de estos trabajos privados configura el trabajo conjunto de la sociedad. Puesto que los productores entran en contacto social solamente a través del intercambio de los productos de su trabajo, también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen sólo dentro de este intercambio. Dicho de otro modo: los trabajos privados se afirman de hecho como eslabones del trabajo social conjunto sólo por virtud de las relaciones en que el intercambio permuta los productos del trabajo y, por medio de estos, a los productores. Por eso ante estos últimos las relaciones sociales de sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*, esto es, no como relaciones directamente sociales de personas en sus trabajos, sino más bien como *relaciones* cosificadas entre personas y como *relaciones sociales.*

Solo dentro de su intercambio adquieren los productos del trabajo una sustantividad de valor socialmente idéntica, separada de su sustantividad como objetos útiles sensorialmente diversos. Esta escisión del producto del trabajo en cosa útil y cosa valiosa se afirma en la práctica únicamente cuando el intercambio ha adquirido extensión e importancia suficientes para que se produzcan cosas útiles con miras al intercambio, y cuando por lo tanto el carácter de valor de los objetos es tomado en cuenta ya en el acto de su producción. A partir de ese instante, los trabajos privados de los productores adquieren de hecho un doble carácter social. Por una parte, como trabajos determinados, útiles, tienen que satisfacer una determinada necesidad social, acreditándose así como eslabones del trabajo conjunto, del sistema natural de la división social del trabajo. Por otra parte, satisfacen las múltiples necesidades de sus productores solo en la medida en que cada trabajo privado útil, particular, es intercambiable con los demás tipos de trabajo privado útil, y es por lo tanto equivalente a estos. La *igualdad toto coelo* [completa] de *trabajos diversos* solo puede consistir en una *abstracción de su desigualdad real*, en la reducción al carácter común que ellos poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo*, de *trabajo humano* en abstracto. El cerebro de los productores privados refleja este doble carácter social de sus trabajos privados sólo en las formas que se manifiestan en el comercio práctico, en el intercambio de productos: el carácter socialmente útil de sus trabajos privados en la forma según la cual el producto del

trabajo tiene que ser útil, y tiene que serlo por cierto para otros; y el carácter social de la igualdad de los diversos trabajos, en la forma del carácter de valor común a estas cosas materialmente diversas, a estos productos del trabajo.

Por lo tanto, los hombres no relacionan entre sí los productos de su trabajo como *valores* porque consideren estos objetos como *cosas que no serían más que meros envoltorios* de un trabajo humano igual. A la inversa; en cuanto hacen equivaler *como valores* sus diversos *productos* en el intercambio, ponen como iguales sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero *lo hacen.*[3] De este modo, el valor no lleva escrito sobre la frente *lo que él es*. Más bien el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, penetrar el secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos útiles *como valores* es *su* producto social a igual título que el lenguaje. El posterior descubrimiento científico según el cual los productos del trabajo, en la medida en que son valores, son meras expresiones concretadas en cosas del trabajo humano gastado en su producción, hizo época en el desarrollo histórico de la humanidad, pero en modo alguno disipó la apariencia de sustantividad autónoma de los caracteres sociales del trabajo. Lo que rige sólo para esta forma particular de producción, la producción de mercancías, a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes unos de otros consiste en su igualdad como trabajo humano y adopta la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, aparece ante quienes se encuentran aprisionados en las relaciones de la producción de mercancías, después de aquel descubrimiento lo mismo que antes, como un hecho inapelable, de igual modo como la descomposición del aire en sus elementos deja subsistir la forma «aire» como forma corpórea física.

Lo que sobre todo interesa en la práctica a quienes intercambian productos es saber cuántos productos ajenos recibirán por el propio; por lo tanto, las proporciones en que se intercambian los productos. Cuando estas proporciones han alcanzado cierta fijeza por obra de la costumbre, aparecen como inherentes a la naturaleza de los productos del trabajo, de manera que, por ejemplo, una tonelada de hierro vale lo mismo que dos onzas de oro, así como una libra de hierro y una libra de oro tienen igual peso no obstante poseer diferentes propiedades físicas y químicas. De hecho, el carácter de valor de los productos del trabajo se afianza solamente a través de su afirmación como magnitudes de valor. Estas se modifican permanentemente, con independencia de la voluntad, el conocimiento previo y los actos de quienes intercambian. Su propio movimiento social posee para estos la forma de un movimiento de cosas, bajo

3 Nota de Marx a la segunda edición Por tanto, cuando Galiani dice: «El valor es una relación entre personas» —«*La richezza e una ragione tra due persone*»—, debió haber agregado: oculta bajo una envoltura de cosas. (Galiani, *Della Moneta*, pág. 220, vol. III de la Colección de Custodis, «Scrittori Classici italiani di Economia Politica», parte moderna, Milán, 1803).

cuyo control se encuentran en lugar de controlarlas. Hay que esperar hasta que la producción de mercancías se desarrolle plenamente para que de la experiencia misma nazca la comprensión científica de que los trabajos privados, realizados con independencia unos de otros, pero que en verdad mantienen una dependencia recíproca y omnilateral como *eslabones naturales de la división social del trabajo*, se ven reducidos de continuo a su medida socialmente proporcional, porque en las *relaciones de intercambio de sus productos*, accidentales y en oscilación permanente, se impone con violencia, como *ley natural* reguladora, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, del mismo modo como sobre nosotros se impone la ley de la gravedad cuando se nos cae la casa encima.[4] La determinación de las magnitudes de valor mediante el tiempo de trabajo es por lo tanto un secreto oculto tras los movimientos fenoménicos de los valores relativos de las mercancías. Su descubrimiento cancela la ilusión según la cual las magnitudes de valor de los productos del trabajo se determinan de manera meramente accidental, pero en modo alguno cancela su forma de positividad fáctica (*sachliche Form*).

La reflexión sobre las formas de la vida humana, y por lo tanto también su análisis científico, sigue comúnmente un camino opuesto al desarrollo real. Comienza *post festum*, y por lo tanto parte de los resultados ya firmes del proceso de desarrollo. Las formas que imprimen el sello de mercancías a los productos del trabajo, y que por lo tanto son condición previa de la circulación de las mercancías, poseen ya la fijeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres intenten explicarse, no digamos el carácter histórico de estas formas, que ellos ya consideran más bien inmutable, sino su contenido. Así, fue solo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes de valor, y solo la expresión en dinero, común a las mercancías, lo que llevó a discernir su carácter de valor. Pero precisamente es esta forma ya fijada —la forma dinero— del mundo de las mercancías lo que con su apariencia de cosa encubre, antes que revela, el carácter social de los trabajos privados y, por lo tanto, las relaciones sociales de los trabajadores privados. Si digo que chaquetas, botas, etc., se relacionan con el lienzo en cuanto corporización universal del trabajo humano abstracto, salta a la vista el desatino de semejante modo de expresarse. Pero cuando los productores de chaquetas, botas, etc., relacionan estas mercancías con el lienzo —o con el oro y la plata, que para el caso es lo mismo— como equivalente general, la relación de sus trabajos privados con el trabajo conjunto de la sociedad les aparece, justamente, en esta forma desatinada.

Formas de esa índole constituyen precisamente las *categorías* de

4 «¿Qué pensar de una ley que solo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? Se trata precisamente de una *ley natural, que descansa en la no-conciencia de los interesados*» (F. Engels, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», *Deutsch-Französische Jahrbücher*, dirigidos por A. Ruge y K. Marx, París, 1844).

la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas, y por lo tanto objetivas, respecto de las relaciones de producción de *este* modo de producción social *históricamente condicionado*: el régimen de producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, todos los encantamientos y fantasías que envuelven como una niebla los productos del trabajo creados sobre la base de la producción de mercancías, se disipan en cuanto nos trasladamos a otras formas de producción.

Puesto que la economía política gusta de las robinsonadas, sea Robinson en su isla.[5] Modesto como es por naturaleza, tiene sin embargo múltiples necesidades que satisfacer y debe emprender por ello *trabajos útiles de diversa índole*: fabricar herramientas, construir muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etc. De sus rezos y cosas por el estilo nada tenemos que decir aquí, pues nuestro Robinson encuentra placer en ellos y considera semejantes actividades como un goce. A pesar de la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que formas diferentes en que se afirma el mismo Robinson, y por lo tanto diversas modalidades de trabajo *humano*. La necesidad misma lo constriñe a dividir con precisión su *tiempo* entre sus diferentes funciones. Que una ocupe más tiempo y otra menos en su actividad total, eso depende de la mayor o menor dificultad que deba superarse para lograr el efecto útil a que aspira. La experiencia le enseña todo eso, y nuestro Robinson, que ha salvado de su naufragio reloj, libro mayor, tinta y pluma, empieza como buen inglés a llevar cuentas de sí mismo. Su inventario contiene un detalle de los objetos útiles que posee, de las diversas operaciones que su producción exige, y por fin del *tiempo de trabajo* promedio que le cuestan determinadas cantidades de estos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que constituyen la riqueza por él mismo creada son aquí tan sencillas y evidentes que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin gran esfuerzo mental. Y sin embargo ellas contienen todas las determinaciones esenciales del *valor*.

Trasladémonos ahora desde la luminosa isla de Robinson hasta la sombría Edad Media europea. En lugar del hombre independiente encontramos aquí dondequiera hombres sujetos a relaciones de dependencia: siervos de la gleba y señores, vasallos y príncipes, laicos y sacerdotes. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales de la producción material cuanto las esferas de vida edificadas sobre aquella. Pero precisamente porque la base social dada está constituida por relaciones de dependencia personal, traba-

5 Nota a la segunda edición. También Ricardo tiene su robinsonada. «Al pescador y al cazador primitivos hace él intercambiar pescado y caza como si fuesen poseedores de mercancías, en relación con el tiempo de trabajo sustantivado en estos valores de cambio. En este caso incurre en un anacronismo, pues hace consultar a aquellos, para el cálculo de sus instrumentos de trabajo, las tablas de anualidades corrientes en la Bolsa de Londres hacia 1817. El "paralelogramo del señor Owen" parece ser la única forma de sociedad que él conoce además de la burguesa» (K. Marx, *Zur Kritik*, etc., págs. 38-39).

jos y productos no necesitan adoptar una figura fantástica, distinta de su realidad. Entran en el engranaje social como servicios y prestaciones naturales. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no su universalidad como sucede sobre la base de la producción de mercancías, constituye aquí su forma inmediatamente social. Las prestaciones de trabajo son medidas por el tiempo al igual que el trabajo productor de mercancías, pero cada siervo sabe que él entrega a su señor una determinada cuota de su fuerza de trabajo personal. El diezmo que debe pagarse al sacerdote es más claro que sus bendiciones. De cualquier manera que juzguemos las máscaras características con que se enfrentan los hombres en sus relaciones mutuas, las relaciones sociales de las personas en sus trabajos aparecen en cada caso como sus propias relaciones personales, y no se disfrazan como relaciones sociales entre cosas, entre productos del trabajo.

Para estudiar el trabajo común, es decir, directamente asociado, no necesitamos retroceder hasta su forma natural, tal como la encontramos en los comienzos de la historia de todos los pueblos civilizados.[6] En efecto, podemos tomar un ejemplo más próximo: la industria rústica y patriarcal de una familia campesina, que produce para sus propias necesidades cereales, ganado, hilo, lienzo, vestidos, etc. Estas diferentes cosas se enfrentan a la familia como productos diversos de su trabajo familiar, pero no como mercancías que se intercambien recíprocamente. Los diferentes trabajos mediante los que se producen estos objetos —agricultura, cría de ganado, filatura, tejeduría, sastrería— son, en su forma natural, funciones sociales, porque son funciones de la familia, que posee su división del trabajo propia y natural como también la posee el régimen de la producción de mercancías. Las diferencias de sexo y de edad, así como las condiciones naturales del trabajo, que varían con el cambio de las estaciones, regulan su distribución dentro de la familia y el tiempo de trabajo de cada uno de sus miembros. Pero el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, medido por su duración, aparece aquí naturalmente como una determinación social de los trabajos mismos, porque las fuerzas individuales de trabajo operan naturalmente solo como órganos de la fuerza de trabajo común de la familia.

Representémonos por último una unión de hombres libres, que trabajen con medios de producción comunitarios y empleen con plena conciencia sus muchas fuerzas individuales de trabajo como *una* fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo

6 Nota a la segunda edición. «Es un prejuicio ridículo, difundido últimamente, el de que la forma de la propiedad comunal, *natural*, sea específicamente eslava y aun con exclusividad rusa. Ella es la forma originaria que podemos señalar entre los romanos, germanos y celtas, y de la cual subsiste entre los indios todo un mapa de variados ejemplos, aun cuando en parte en estado ruinoso. Un estudio más preciso de las formas de comuna asiática, en especial de la comuna india, mostraría cómo de las diferentes formas de propiedad común resultan formas diversas de su disolución. Por ejemplo, los diferentes tipos originarios de la propiedad privada romana y germana pueden deducirse de diversas formas de la propiedad común india.

de Robinson se repiten aquí, pero en un plano *social* y no *individual*. Todos los productos de Robinson eran su exclusivo producto personal, y por lo tanto inmediatamente objetos de uso *para* él. El producto conjunto de la unión es un producto *social*. Una parte de él es utilizada de nuevo como medio de producción. Sigue siendo social. Pero otra parte es consumida por los miembros de la unión en calidad de medios de vida. Por consiguiente, debe ser distribuida entre ellos. El tipo de distribución variará según la índole particular del organismo de producción social y el correspondiente nivel de desarrollo histórico alcanzado por los productores. Solo para establecer un paralelo con el régimen de la producción de mercancías supondremos que cada productor recibe medios de vida según su *tiempo de trabajo*. El tiempo de trabajo cumpliría por lo tanto un doble papel. Su distribución socialmente planificada regula la proporción correcta de las distintas funciones de trabajo en relación con las diferentes necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo sirve también como medida de la participación de cada productor en el trabajo común, y por lo tanto en la parte que cada uno puede consumir del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y los productos de su trabajo son aquí transparentes tanto en la producción como en la distribución.

Una sociedad de productores de mercancías cuya relación de producción social dominante consiste en comportarse respecto de sus productos como *mercancías*, es decir, como *valores*, y en poner en relación recíproca sus trabajos privados, bajo esta forma *cosificada*, como *trabajo humano igual*, encuentra su *forma de religión* más acorde en el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y en especial en su desarrollo burgués, el protestantismo, el deísmo, etc. En los modos de producción asiático, antiguo, etc., la transformación del producto en mercancía, y por lo tanto la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeñó un papel subordinado, que sin embargo se volvió cada vez más importante a medida que las comunas entraban en la etapa de su disolución. Pueblos de mercaderes propiamente dichos existieron solo en los intervalos del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Aquellos viejos organismos de producción social eran extraordinariamente más simples y transparentes que el organismo burgués, pero descansaban en la inmadurez del hombre individual, que no había cortado aún el cordón umbilical que lo unía con los otros miembros de su estirpe en una relación natural, o bien en relaciones directas de dominación y servidumbre. Estaban condicionados por un bajísimo grado de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por la estrechez correspondiente de las relaciones que los hombres entablan en el proceso de producción de su vida material, entre sí y con la naturaleza. Esta estrechez real se refleja idealmente en las viejas religiones nacionales y naturales. El *reflejo religioso* del mundo real solo puede en general desaparecer si la vida cotidiana, la vida práctica, se compone de relaciones racionales y trans-

parentes de los hombres entre sí y con la naturaleza. La figura del proceso de vida social, es decir, del proceso de producción material, solo perderá su envoltura mística cuando sea el producto de hombres libremente asociados y esté sujeta a su control consciente y planificado. Pero ello exige una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que a su vez son el producto natural de un largo y doloroso desarrollo histórico.

La economía política ha analizado por cierto, aunque de manera incompleta,[7] el valor y la magnitud de valor, así como el contenido que estas formas encubren. Pero jamás se ha planteado esta pregunta: ¿Por qué este contenido adopta aquella forma, por qué el trabajo se presenta *como valor* y la medida del trabajo —su duración— como la *magnitud de valor* del producto del trabajo?[8]

7 Cuán insuficiente es el análisis de Ricardo acerca de la *magnitud de valor* —y ese análisis es el mejor de que disponemos— lo verá el lector en los libros tercero y cuarto de esta obra. Pero por lo que respecta al *valor* en general, la economía política clásica en ninguna parte distingue expresamente y con clara conciencia el trabajo tal como se inviste en el *valor* de ese mismo trabajo en cuanto aparece como *valor de uso* de su producto. Por cierto que de hecho establece esa diferencia, pues en un caso considera al trabajo cuantitativamente y en el otro lo hace de manera cualitativa. Pero no se le ocurre que una *diferencia* meramente *cuantitativa* de los trabajos presupone su *unidad o igualdad cualitativa*, y por lo tanto su reducción a *trabajo humano en abstracto*. Ricardo, por ejemplo, declara estar de acuerdo con Destutt de Tracy, cuando este afirma: «Puesto que sin duda nuestras capacidades físicas y espirituales son nuestra única riqueza originaria, el uso de estas facultades, un trabajo de cierta índole, es nuestro tesoro originario; y es siempre este uso el que crea todas esas cosas que llamamos riquezas (...) Es indudable, además, que todas *aquellas cosas representan sólo el trabajo que las ha creado, y si tienen un valor, o aun dos valores diferentes*, no pueden derivarlos más que *del valor del trabajo* del que nacieron» ([D. de Tracy, *Elèments d'idéologie*, París, 4ª y 5ª partes, 1826, págs. 35-36] D. Ricardo, *The principles of political economy*, Londres, 3ª ed., 1821, pág. 334). Nos limitamos a señalar que Ricardo atribuye a Destutt su propia comprensión del problema, más profunda. En realidad, Destutt afirma, por una parte, que todas las cosas que forman la riqueza «*representan al trabajo* que las ha creado», pero por otra parte dice que ellas deben sus «*dos valores diferentes* [valor de uso y valor de cambio] al *valor del trabajo*». De ese modo incurre en la superficialidad de la economía vulgar, que *presupone* el valor de una mercancía (en este caso, el trabajo) para determinar luego el valor de las otras mercancías. Ricardo entiende a Destutt en el sentido de que tanto en el valor de uso como en el valor de cambio se expresaría *trabajo* (no el *valor* del trabajo). Pero a tal punto no distingue el carácter *escindido* del *trabajo*, que se expresa de manera *doble*, que en todo el capítulo «Valor y riqueza, sus propiedades distintivas» debe sostener un fatigoso combate con las trivialidades de un J. B. Say. Por eso al final queda por completo asombrado de que Destutt coincida con él acerca de que el *trabajo* es la *fuente del valor* y sin embargo esté de acuerdo con Say acerca del concepto de valor.

8 Uno de los principales defectos de la economía política clásica consiste en que no logró dilucidar, a partir del análisis de la mercancía y en especial del valor de la mercancía, la forma del valor, que precisamente la convierte en valor de cambio. Justamente en sus mejores representantes, como A. Smith y Ricardo, trata de la forma mercancía como algo por entero indiferente o extrínseco a la naturaleza de la mercancía. La razón de ello no reside sólo en que el análisis de la magnitud de valor haya absorbido por completo su atención. Es más profunda. La forma mercancía del producto del trabajo

Fórmulas que llevan escrito en la frente que pertenecen a una formación de la sociedad en que el proceso de producción domina a los hombres y no estos a aquel, son consideradas por la conciencia burguesa de la economía política el fruto de una necesidad natural tan evidente como la del trabajo productivo. Por eso ella trata las formas preburguesas del organismo de la producción social como los padres de la Iglesia a las religiones precristianas.[9]

es la forma más abstracta, pero también la más universal, del modo de producción burgués, que de ese modo queda definido como un tipo particular de producción social, y con ello, al mismo tiempo, como una fase histórica de esta. Por lo tanto, si se lo confunde con la forma natural y eterna de la producción social, necesariamente se dejará de ver también lo específico de la forma de valor, y por consiguiente de la forma mercancía y de sus desarrollos: la forma dinero, la forma capital, etc. Así encontramos, en ciertos economistas que admiten medir la magnitud de valor por el tiempo de trabajo, las ideas más caprichosas y contradictorias acerca del dinero, es decir, la figura acabada del equivalente general. Ello salta a los ojos, por ejemplo, en el tratamiento del sistema bancario, donde las definiciones triviales del dinero ya no resultan suficientes. Por contraposición surgió un sistema mercantilista restaurado (Ganilh, etc.), que ve en el valor sólo la forma social o más bien sólo su apariencia carente de sustancia.

Para decirlo de una vez y para siempre, entiendo por economía política clásica toda la economía desde W. Petty, que investiga la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por contraposición a la economía vulgar, que se agita únicamente dentro de la conexión aparencial, con el exclusivo fin de presentar de manera comprensible y grata los fenómenos más groseros, por así decir, y que rumia siempre de nuevo, para consumo doméstico de la burguesía, el material ofrecido hace ya mucho tiempo por la economía científica; por lo demás, esa economía vulgar se limita a sistematizar, exponer de manera pedante y proclamar como verdades eternas las ideas triviales y vanidosas que los agentes de la producción se forjan acerca de su mundo como el mejor de los mundos posibles.

9 «Los economistas tienen un modo curioso de proceder. Para ellos existen dos tipos de instituciones, las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, las de la burguesía, naturales. En ello se parecen a los teólogos, que también distinguen dos tipos de religión. Aquellas religiones que no son la suya, ellos las clasifican como quimeras del hombre; pero la suya es una religión revelada por Dios. De tal modo, ha existido una historia, pero ya no la hay más» (K. Marx, *Misère de la philosophie, Réponse à la Philosophie de la Misère par M. Proudhon*, 1847, pág. 113). Verdaderamente gracioso es Bastiat, quien se figura que los antiguos griegos y romanos habrían vivido sólo del *robo*. Pero si se hubiera vivido muchos siglos del robo, habría sido preciso que existiera algo para robar o que se reprodujera de continuo el *objeto* del robo. Parece entonces que griegos y romanos tuvieron un proceso de producción, y por lo tanto una economía, que constituía la base material de su mundo de idéntico modo a como la economía burguesa es la base del mundo actual. ¿O quiere decir Bastiat que un modo de producción basado en la esclavitud de hecho descansa en un *sistema de robo*? Si tal fuera, se internaría en un terreno peligroso. Si un gigante del pensamiento como Aristóteles se extravió en la apreciación del *trabajo esclavo*, ¿por qué un pigmeo de la economía, como Bastiat, acertaría en su apreciación del *trabajo asalariado*? Aprovecho esta ocasión para refutar una objeción que me hizo un periódico norteamericano de lengua alemana con motivo de mi obra *Contribución a la crítica de la economía política*, aparecida en 1859. Afirmaba ese periódico que mi opinión de que los modos de producción determinados y las relaciones de producción correspondientes a cada uno de ellos, en suma, que «la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se levanta una construcción jurídica y política, a la que corresponden formas determinadas de la conciencia

Hasta qué punto una parte de los economistas se engaña con el fetichismo adherido al mundo de las mercancías o con la ilusión de *sustantividad autónoma* de las determinaciones de trabajo *sociales*, lo prueba —entre otras cosas— la insulsa y aburrida disputa acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. Puesto que el valor de cambio es una determinada manera social de expresar el trabajo empleado en una cosa, no puede contener más materia natural que, por ejemplo, el *curso del cambio*.

Como la *forma mercancía* es la más universal y la menos desarrollada de la producción burguesa, por lo cual entra en escena muy temprano, aunque no de la manera dominante, y por lo tanto característica, que hoy presenta, su carácter fetichista se muestra todavía con relativa transparencia. Pero en el caso de formas más concretas se esfuma hasta esa apariencia de simplicidad. ¿Cuál es el origen de las ilusiones del sistema monetario? Este no discernía en el oro y en la plata, considerados como dinero, representaciones de una relación de producción social, sino que los veía en la forma de cosas naturales dotadas de extraordinarias propiedades sociales. Y la economía política moderna, que considera con desdén al sistema monetario, ¿no cae presa del fetichismo cuando trata del *capital*? ¿Acaso hace tanto tiempo que se desvaneció la ilusión fisiocrática según la cual la renta del suelo brota de la tierra y no de la sociedad?

Pero para no adelantarnos, bástenos aquí con un ejemplo tomado de la propia forma mercancía. Si las mercancías pudieran hablar, dirían: «Nuestro valor de uso quizás interese al hombre. Pero a nosotras, como cosas, no nos incumbe. Lo que *como cosas* nos incumbe es nuestro valor. Prueba de ello es nuestro comercio como cosas-mercancías. Entre nosotras nos relacionamos solo como valores de cambio». Pero oigamos ahora cómo se expresa el economista, quien pretende conocer el alma de las mercancías: «El *valor* (valor de cambio) es una *propiedad de las cosas*; la riqueza (el valor de uso), de los hombres. El valor en este sentido incluye necesariamente el intercambio; la riqueza, no».[10] «La riqueza (valor de

social», y que «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual»; afirmaba, pues, que esa opinión era sin duda correcta para el mundo actual, en que predominan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en que dominaba el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde predominaba la política. En primer lugar, es llamativo que se pueda todavía suponer que esas trivialidades archisabidas acerca de la Edad Media y del mundo antiguo puedan ser ignoradas por alguien. Es bien claro que la Edad Media no pudo vivir del catolicismo, ni el mundo antiguo, de la política. El modo en que esas épocas procuraban su vida explica, a la inversa, por qué en uno desempeñó el papel principal la política y en el otro el catolicismo. Por lo demás, se necesita apenas saber algo de la historia de la República romana, por ejemplo, para advertir que la historia de la propiedad del suelo constituye su historia secreta. Ya Don Quijote debió expiar el error de creer que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad.

10 «*Value is a property of things, riches of men. Value, in this sense, necessarily implies exchange, riches do not*» (*Observations on certain verbal disputes in political economy, particularly relating to value and to demand and supply*, Londres, 1821, pág. 16).

uso) es un atributo del *hombre*; el *valor, un atributo de las mercancías*. Un hombre o una comunidad son *ricos*; una perla o un diamante son *valiosos* (...) Una perla o un diamante *tienen valor como perla o como diamante*».[11]

Ningún químico ha descubierto hasta ahora valor de cambio en la perla o el diamante. Pero los economistas descubridores de esta sustancia química, que pretenden poseer una gran agudeza crítica, encuentran que el valor de uso de las cosas es independiente de sus propiedades como cosas, mientras que, por el contrario, su valor es inherente a ellas como tales. Lo que los convence de ello es la extraordinaria circunstancia de que el valor de uso de las cosas se realiza para el hombre *sin intercambio*, y por lo tanto en una relación directa entre cosa y hombre, mientras que su valor lo hace solo en el *intercambio*, es decir, dentro de un proceso *social*. ¡Cómo no recordar aquí al bueno de Dogberry, cuando aleccionaba al sereno Seacoal: «Ser un hombre bien parecido depende de las *circunstancias*; pero poder leer y escribir es un don *de la naturaleza*»![12]

Las mercancías no pueden ir por sí solas hasta el mercado para cambiarse unas por otras. Por ello tenemos que volver la vista hacia sus guardianes, los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas y no pueden oponer resistencia al hombre. Cuando ellas se muestran renuentes, él puede forzarlas; en otros términos, apoderarse de ellas. A fin de relacionar estas cosas entre sí como mercancías, los guardianes de estas tienen que comportarse recíprocamente como *personas* cuya *voluntad* mora en esas cosas, de manera que cada una de esas personas solo pueda apropiarse de la mercancía ajena con consentimiento de la otra persona, enajenando la suya propia; esto es, que ambas obtienen la mercancía del otro mediante un acto voluntario recíproco. Por ello tienen que reconocerse recíprocamente como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* —reciba o no sanción legal—, es una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de esta *relación jurídica* o *voluntaria* es proporcionado por la relación económica misma. Aquí las personas existen unas para otras solo como representantes de mercancías, y por lo tanto como *poseedoras de mercancías*. En el curso de nuestros estudios descubriremos que los papeles económicos de las personas son solo las personificaciones de relaciones económicas, en cuanto sus portadores entran en relaciones recíprocas.

11 «*Riches are the attribute of man, value is the attribute of commodities. A man or a community is rich, a pearl or a diamond is valuable (...) A pearl or a diamond is valuable as a pearl or diamond*». S. Bailey, *A critical dissertation*, etc., pág. 165.

12 El autor de las *Observations* y S. Bailey imputan a Ricardo el haber convertido el valor de cambio, de algo *relativo*, en *absoluto*. Lo contrario es cierto. El redujo la *relatividad aparente* que poseen esas cosas, diamantes y perlas, etc., como valores de cambio, a la *relación* verdadera oculta tras esa apariencia: la redujo a su relatividad como meras expresiones del trabajo humano. Si los ricardianos contestan a Bailey groseramente, pero sin argumentos decisivos, ello sólo se debe a que no encontraron en el propio Ricardo ninguna aclaración acerca de la conexión interna entre *valor* y *forma de valor* o *valor de cambio*.

La conciencia de clase

Georg Lukács

[*Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923, págs. 59-66.]

Los materiales de la historia aparecen como sujetos a leyes naturales eternas, inmutables. La historia se petrifica en un *formalismo* incapaz de captar las formaciones histórico-sociales en su verdadera esencia, como relaciones entre hombres; más bien se las aparta hasta una distancia insalvable de esta fuente de conceptualización histórica, la más auténtica. Como afirma Marx,[1] «no se comprende que estas relaciones sociales determinadas son productos del hombre, al igual que el lienzo, el paño, etc.». O bien, en una segunda alternativa se concibe la historia como un dominio irracional de fuerzas ciegas cuya corporización suprema son el «espíritu de los pueblos» o los «grandes hombres», y que por lo tanto solo es susceptible de una descripción pragmática, no de una conceptualización racional. Ese dominio se podría organizar sólo estéticamente, como una obra de arte. O bien es preciso aprehenderlo —según se sostiene en la filosofía de la historia de los kantianos— como un material, en sí carente de sentido, de la realización de principios éticos, intemporales y suprahistóricos.

Marx resuelve este dilema demostrando que no es verdaderamente tal. Su existencia solo significa que el antagonismo propio del régimen capitalista de producción se refleja en estas concepciones contrapuestas y mutuamente excluyentes acerca del mismo objeto. Precisamente, es la sumisión de los hombres de la sociedad burguesa a las fuerzas productivas lo que se expresa en ese modo «sociológico» de entender la historia como sujeta a leyes, y también en la concepción formalista-racional. Dice Marx: «*Su propio movimiento social* posee para ellos la forma de un movimiento de cosas, bajo cuyo control se encuentran en lugar de controlarlo».[2] A esta concepción, cuya expresión más clara y consecuente fue el tipo de legalidad natural y racional discernido por la economía política clásica, contrapuso Marx la crítica histórica de la economía, la resolución de enteras concreciones cosificadas de la vida económico-social en *relaciones entre hombres*. Según Marx,[3] el capital (y con él todas

1 K. Marx, *Elend der Philosophie*, Berlín, 1952, pág. 91.
2 K. Marx, *Das Kapital*, Berlín, 3 vols., 1951-53, vol. 1, pág. 41 (las bastardillas son mías); cf F. Engels, *Ursprung der Familie*, pág. 183 y sigs.
3 *Ibid.*, vol. 1, pág. 371. Cf. también K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, pág. 24 y sig ; acerca de las máquinas, véase K. Marx, *Elend der Philosophie*, pág. 117; acerca del dinero, *ibid.*, pág. 58.

las formas de concreción de la economía) «no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada a través de cosas». Pero esta retraducción de la positividad ajena al hombre, propia de las configuraciones sociales, a relaciones de unos hombres con otros, cancela al mismo tiempo la falsa significación que reclama para sí el principio individualista e irracional de concepción de la historia, esto es, el otro polo del dilema. Pues tal cancelación de la positividad ajena al hombre, propia de las configuraciones sociales y de su movimiento histórico, refiere esta a las relaciones entre los hombres como a su fundamento, y en modo alguno cancela su objetividad y su carácter sujeto a leyes, que es independiente de la voluntad de los hombres y, en particular, de las decisiones e ideas de los individuos. Pero esa objetividad es la auto-objetivación de la sociedad humana en un determinado grado de su desarrollo, y ese carácter sujeto a leyes vale únicamente dentro de los marcos del medio histórico que lo ha producido y que, recíprocamente, es determinado por él.

Con esta cancelación del dilema, la conciencia parece perder cualquier influencia decisiva sobre el proceso histórico. Los reflejos de conciencia de las diversas etapas del desarrollo económico revisten, por cierto, gran importancia; y el materialismo dialéctico, que así procede, en modo alguno niega que los propios hombres realicen sus actos históricos y los cumplan con conciencia. Pero se trata —como señala Engels en carta a Mehring—[4] de una conciencia falsa. Sin embargo, tampoco aquí el método dialéctico consiente una simple comprobación de la «falsedad» de esta conciencia, una rígida contraposición de lo verdadero y lo falso. Más bien exige que esta «conciencia falsa» sea investigada en concreto como momento de aquella totalidad histórica a la cual pertenece, como etapa o grado de aquel proceso histórico dentro del cual es operante.

Es cierto que también la ciencia histórica burguesa realiza investigaciones concretas, y hasta reprocha al materialismo histórico el desconocimiento de la singularidad concreta de los procesos históricos. Pero su error consiste en que cree encontrar eso concreto en el individuo histórico empírico (se trate de un hombre, de una clase social o de un pueblo) y en su conciencia empíricamente dada (relativa a una psicología individual o bien de masas). Y donde piensa haber encontrado lo concreto por excelencia, allí precisamente lo ha perdido por completo: *la sociedad como totalidad concreta*, el régimen de producción en un determinado grado del desarrollo social, y la división de la sociedad en clases, engendrada por ese régimen. Y la ciencia histórica burguesa, en la medida en que no toma esto en cuenta, considera concreto algo que es enteramente abstracto. Dice Marx: «Estas relaciones no son las que median entre un individuo y otro, sino las que median entre obrero y capitalista, entre arrendatario y terrateniente, etc. Suprimid estas relaciones, y habréis eliminado la sociedad entera; vues-

4 *Dokumente der Sozialismus*, vol. II, pág. 76.

tro Prometeo no es más que un fantasma sin brazos ni piernas...».[5]

Por lo tanto, investigación concreta significa relación con la sociedad como *un todo*. Solo dentro de esta relación, en efecto, la conciencia que los hombres en cada caso tienen acerca de su existencia se revela en todas sus determinaciones esenciales. La conciencia aparece, por una parte, como *subjetivamente* justificada por la situación histórico-social, como algo comprensible o que se debe comprender a partir de ella, y que por lo tanto es «correcto»; y al mismo tiempo aparece como algo que yerra la esencia del desarrollo social *objetivamente*, que no acierta con él ni lo expresa de manera adecuada, es decir, como «conciencia falsa». Por otra parte la misma conciencia, dentro de la misma relación, se muestra equivocando *subjetivamente* los fines que se ha impuesto, y al mismo tiempo promoviendo y alcanzando fines *objetivos* del desarrollo social que ella no se ha propuesto y que ignora. Esta doble determinación dialéctica de la conciencia falsa rescata su tratamiento de la mera descripción de aquello que los hombres *de hecho* han pensado, sentido y querido en determinadas condiciones históricas, dentro de cierta situación de clase, etc. Esta es meramente la *materia* —muy importante, por lo demás— de la auténtica investigación histórica. La relación con la totalidad concreta y las determinaciones dialécticas que de allí surgen apuntan más allá de la mera descripción y engendran la categoría de «posibilidad objetiva». En cuanto la conciencia es puesta en relación con el todo de la sociedad, son reconocidos aquellos pensamientos, sentimientos, etc., que los hombres *habrían* tenido en una determinada situación de vida si *hubieran sido capaces de aprehender acabadamente* esta situación y los intereses que de ella resultan, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura —adecuada a esos intereses— de la sociedad total; son reconocidos, por lo tanto, los pensamientos, etc., apropiados a su situación objetiva. El número de tales situaciones de vida en ninguna sociedad es indefinido. Si mediante una serie de investigaciones exhaustivas se perfilase su tipología, se obtendrían algunos tipos básicos bien delimitados, cuya naturaleza esencial estaría determinada por la estructuración de las posiciones que los hombres ocupan en el proceso productivo. Y la reacción racionalmente apropiada que de esta manera se *imputase* a una situación típica determinada dentro del proceso de producción sería la conciencia de clase. Por consiguiente, esta conciencia no es la suma ni el promedio de aquello que los individuos que forman la clase piensan, sienten, etc. Y por cierto la acción históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en definitiva por esta conciencia, y no por las ideas, etc., de los individuos; además, solo a partir de esa conciencia es aquella reconocible.

Esta determinación establece de antemano la distancia que separa la conciencia de clase de las ideas que efectivamente tienen los

5 K. Marx, *Elend der Philosophie*, pág. 81.

hombres, en un plano empírico, acerca de su situación de vida, y que son susceptibles de descripción y explicación psicológicas. Pero no podemos darnos por satisfechos con la mera comprobación de esta distancia, ni con la fijación formal, general, de los nexos que de aquí se desprenden. Por el contrario; es preciso investigar en primer término si esta distancia, en el caso de las diferentes clases y de acuerdo con sus diferentes relaciones con el todo económico-social de que forman parte, configura una desigualdad, y si esta es tan grande como para implicar una *diferencia cualitativa.* Y en segundo término es preciso determinar qué significan en la práctica, para el desarrollo de la sociedad, estas diversas relaciones entre totalidad económica objetiva, conciencia de clase imputada e ideas psicológicas reales de los hombres acerca de su situación de vida. Es preciso determinar, por consiguiente, la función *práctico-histórica* de la conciencia de clase.

Tales comprobaciones pueden hacerse solo mediante el empleo metódico de la categoría de posibilidad objetiva. Hemos de preguntarnos ante todo: ¿En qué medida es posible, dentro de una determinada sociedad y desde el punto de mira de una determinada posición dentro del proceso productivo, percibir *en general* la totalidad de la organización económica de esa sociedad? En efecto, cuanto más sea preciso evadirse del efectivo cautiverio de los individuos dentro de la estrechez y los prejuicios de su situación de vida, tanto menos posible será para ellos traspasar los límites que les imponen la estructura económica de la sociedad de su época y su posición dentro de ella.[6] La conciencia de clase es por eso —considerada en un plano formal y abstracto— al mismo tiempo una determinada *inconsciencia,* acorde con la clase, acerca de la propia situación histórico-social.[7] Esta es dada como una determinada condición estructural, como una determinada relación de forma que parece presidir todos los aspectos de la vida. De tal modo, lo «falso», la «ilusión» contenidos en esta situación objetiva en modo alguno son algo caprichoso, sino la expresión en el plano del pensamiento de la estructura económica objetiva. Así, por ejemplo, «el valor o el precio de la fuerza de trabajo cobran la apariencia de valor o precio del trabajo mismo (. . .) y parece como si todo el trabajo fuese retribuido (. . .) Por el contrario, en la esclavitud hasta el tiempo de trabajo retribuido aparece como no retribuido».[8] Ahora bien, es misión de un cuidadosísimo análisis histórico, realizado mediante la categoría de posibilidad objetiva, esclarecer el estado de cosas dentro del cual resulta posible una efectiva inteligencia de la ilusión y una comprensión de los nexos reales de la totalidad. Pues si desde el punto de vista de una determinada

6 Esta es la idea a partir de la cual pueden ser entendidos correctamente desde el punto de vista histórico grandes utopistas como Platón o Tomás Moro. Cf. también K. Marx, acerca de Aristóteles, *Das Kapital,* vol. I, págs. 26-27.

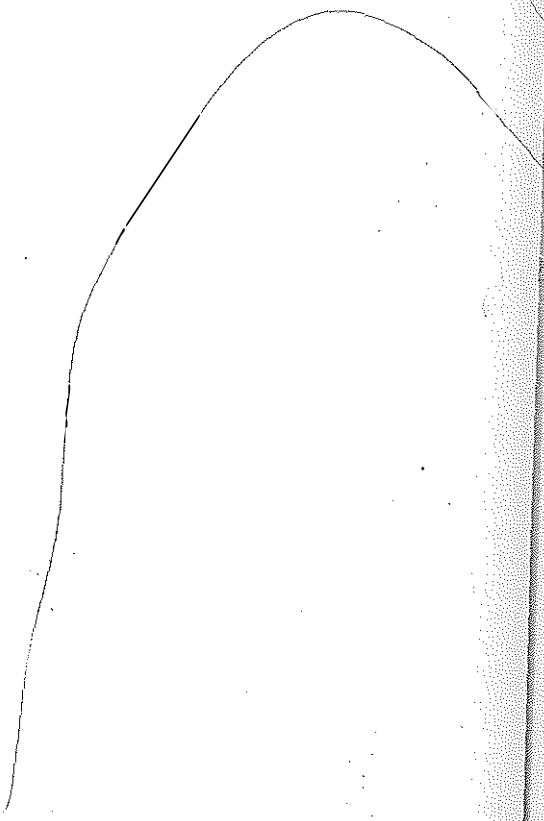
7 «Lo que él no sabe, lo dice sin embargo», afirma Marx acerca de Franklin; cf. *Das Kapital,* vol I, pág. 17. Así también en otros pasajes: «No lo saben, pero lo hacen», *ibid.,* pág. 40 y otras.

8 K. Marx, *Lohn, Preis und Profit,* pág. 32.

situación de clase no es posible percibir la totalidad de la sociedad actual en general, y si el pensamiento límite imputable a sus intereses yerra la totalidad de esa sociedad, esa clase social únicamente puede desempeñar un papel subordinado y jamás puede intervenir en el curso de la historia para retardarlo o apresurarlo. Tales clases están destinadas de antemano, en general, a la pasividad, a una oscilación continua entre las clases dominantes y las portadoras de revoluciones, y sus explosiones eventuales forzosamente exhiben el carácter de lo puramente elemental, de lo carente de meta, y en caso de una accidental victoria están condenadas en definitiva a la derrota...

Pero tampoco las clases capaces de elevarse al poder son equiparables entre sí respecto de la estructura interna de su conciencia de clase. Interesa saber, por lo tanto, la medida en que son capaces de tener plena conciencia de las acciones que se ven precisadas a realizar y que de hecho cumplen con miras a alcanzar y organizar su dominación. Hemos de plantearnos, pues, las siguientes preguntas: ¿Hasta qué punto la clase respectiva cumple las acciones que la historia le ha confiado? ¿Lo hace de manera «consciente» o «inconsciente», con una conciencia «correcta» o «falsa»? Y tales diferencias en modo alguno son académicas. En efecto, prescindiendo por completo del problema de la cultura, donde las discordancias que ellas engendran revisten importancia decisiva, respecto de todas las decisiones prácticas de una clase es cuestión de vida o muerte el hecho de que ella sea capaz de esclarecer y resolver los problemas que el desarrollo histórico le ha confiado. Nuevamente se pone de manifiesto aquí, con total claridad, que con relación a la conciencia de clase lo importante no es el pensamiento de ciertos individuos, por progresivos que estos sean, así como tampoco el conocimiento científico. Por ejemplo, es hoy evidente que la sociedad antigua estaba condenada a perecer en el plano económico a causa de los límites de la economía esclavista. Pero también es evidente que en el mundo antiguo ni la clase dominante, ni aquellas otras que se le oponían por vías revolucionarias o reformistas, podían llegar a la inteligencia de esa situación. En efecto, una vez planteados en la práctica aquellos problemas, el hundimiento de esa sociedad era incontrastable e irremisible. Esta situación es todavía más clara en el caso de la burguesía actual, que originariamente enfrentó a la sociedad feudal-absolutista con el conocimiento de la trama económica de la sociedad. Pero no pudo dar cima a la ciencia de sí misma, la ciencia de clase que comprendiese verdaderamente su propia situación: fracasó en la elaboración de una teoría de las crisis. Y en nada le ayuda que esa solución teórica ya exista científicamente. Para ella, en efecto, aceptar esa solución —aún en el plano teórico— equivaldría a *abandonar el punto de vista de clase de la burguesía* en el estudio de los fenómenos sociales. Ninguna clase es capaz de hacerlo, pues para tanto tendría que renunciar a su dominación. Por lo tanto, los límites que hacen de la conciencia de clase de la burguesía una «conciencia falsa» son objetivos: residen en la propia situación de esa clase. Se trata de una

consecuencia objetiva de la estructura económica de la sociedad, y no de algo arbitrario, subjetivo y psicológico. Pues la conciencia de clase de la burguesía, por más claramente que pueda reflejar todos los problemas que plantea la organización de su poder, la transformación capitalista y la comprensión del proceso productivo global, tiene que oscurecerse en cuanto aparecen problemas cuya solución implica ya, aun dentro de la dominación burguesa, traspasar los límites del capitalismo.



Efectos políticos del desarrollo desigual

Ernst Bloch

[*Erbschaft dieser Zeit*, Francfort del Meno, Erweiterte Ausgabe, 1962, págs. 112-19, 122-26.]

La necesidad trae, junto con una recaída en la desesperanza, también una recaída genuina con la que es preciso contar. Hoy la miseria calza botas de siete leguas, que nos trasladan hacia épocas pasadas como antes lo hacían, en los cuentos, las botas de la felicidad. Si la miseria solo castigase a hombres coetáneos,* aun cuando diferentes en cuanto a posición, origen y conciencia, no los empujaría en direcciones tan divergentes, y en particular no los retrotraería hasta un pasado tan lejano. No podrían mostrar tanta «incomprensión» para el lenguaje comunista, que es precisamente el lenguaje coetáneo por excelencia y el que tiende hacia la economía más pogresiva. Hombres coetáneos, por más que pertenecieran a las clases medias, con todas las taras que ello implica en el plano económico y las ilusiones que engendra, no podrían ser inducidos en tal grado a un salvajismo y un romanticismo arcaicos. Es cierto que los miembros de las clases medias no luchan contra su conversión en mercancías como lo hacen los proletarios, porque su papel en la producción es sólo mediato. Y también porque los empleados, al menos hasta hace muy poco tiempo, no se encontraban tan anulados, tan alienados en su trabajo ni su posición era tan insegura; a diferencia de los proletarios, poseían al menos una ínfima perspectiva de ascenso. Pero si hoy, caídas en un estado de proletarización e inseguridad totales y habiendo perdido su nivel de vida superior y todas sus posibilidades de hacer carrera, las masas de empleados no se han sumado a las filas comunistas, ni siquiera a las socialdemócratas, sino todo lo contrario, ello se debe manifiestamente a la reacción de fuerzas que disfrazan el hecho de su conversión en mercancías, no solo en el plano subjetivo e ideológico (sin duda era eso lo que ocurrió hasta después de la guerra en una clase media no radicalizada), sino realmente, a saber: a partir de un *efectivo desarrollo desigual*. Actúan allí tendencias y supervivencias de épocas y superestructuras precapitalistas; por consiguiente una no-coetaneidad genuina, que la con-

* Traducimos por «coetáneo» el adjetivo «*gleichzeitig*» (perteneciente a la misma época). En el título del capítulo, interpretamos «*Ungleichzeitigkeit*» como «desarrollo desigual». Y a lo largo del texto hemos recurrido también a las expresiones «diacronía» y «sincronía» para expresar los mismos conceptos (la actualidad, o bien la supervivencia o retraso temporal de rasgos o complejos históricos). El sentido de la idea es siempre nítido. (*N. del T.*)

ciencia de una clase en decadencia considera de hecho o puede considerar como algo moderno.

No solo campesinos y pequeñoburgueses se han remozado, esto es, conservado lo antiguo; también lo hicieron ciertos sectores dominantes. La picada abierta por el capital en un país de complexión «orgánica» heredada es también específicamente alemana en cuanto presenta numerosas vías laterales y callejones sin salida. Ya durante la guerra se demostró que Alemania no era solo un país dominado por el gran capital y que la casta de los *Junker* no era solo un espejismo; en la guerra imperialista intervinieron causas y contenidos más antiguos que «la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de su explotación restringida a las fronteras nacionales». (La socialdemocracia alemana ya por entonces había reconocido ese hecho, pero sin extraer de él las consecuencias revolucionarias: luchar en primer lugar contra los *Junker* nativos y contra el militarismo autóctono; pero este conocimiento diacrónico en modo alguno pierde valor porque no se haya actuado en consecuencia.) Alemania, que hasta 1918 no conoció una revolución burguesa, es a diferencia de Inglaterra, y por cierto de Francia, la tierra clásica del desarrollo desigual, es decir, de las supervivencias de un ser económico y de una conciencia más antiguos. La renta del suelo, la gran propiedad agraria y su poder fueron incorporados casi por completo en Inglaterra —no así en Francia— a la economía capitalista y su sistema de poder político; en la muy atrasada y todavía más multifacética Alemania, en cambio, el triunfo de la burguesía no se afianzó en el mismo grado en el plano económico, para no hablar del campo de la política y de la ideología. El «desarrollo desigual» entre la producción material y la artística, señalado por Marx en la «Introducción» a su *Contribución a la crítica de la economía política*, se presenta aquí en harta medida también dentro de la propia producción material, con lo cual obstaculiza, dentro de la jerarquía de las fuerzas económicas, la dominación completa del capital en todos los órdenes, es decir, la igualdad o coetaneidad del desarrollo. De cualquier modo, junto con el feudalismo del Este del Elba se conserva todo un museo de efectos de acción recíproca, una superestructura anacrónica, dominante a pesar de encontrarse caduca y necesitada de apoyo; en Alemania la historia universal en modo alguno fue siempre historia de las ciudades. No entramos a considerar aquí si la casta de los *Junker* no mostró desde antiguo rasgos artificiosos y hasta racionalistas (a diferencia de la genuina nobleza rusa, los boyardos enraizados en el pueblo): la base de apoyo prusiana de la Santa Alianza pudo ser la más «moderna», pero por cierto que no fue la más débil. Y hoy mismo la casta de los *Junker* se ha introducido en los «partidos populares» del nacionalismo alemán, o bien se ha visto arrastrada al «socialismo» nacional; en tales condiciones, es evidente que la revolución marxista, que pretende «subvertir el mundo antiguo con los propios e ingentes recursos totales de este», no enfrenta en la república capitalista solamente al gran capital. Tropieza también con nuevas reacciones del desarrollo desigual: la amortiguada «con-

tradicción» de este respecto del capital, y su tajante oposición al marxismo. En efecto, entre los elementos de desarrollo desigual, en buena parte inauténticos, se encuentra este, muy real: el campesino desesperado, el pequeñoburgués fracasado son en Alemania muy proclives a la historia, y más todavía a sus espectros; la crisis económica, que allana el camino a estos, se desarrolla en un país que presenta un considerable material precapitalista. Puede dudarse de si Alemania, por su *potencia*, no es excesivamente inmadura y hasta volcánica en relación con Francia, por ejemplo; pero es seguro que en ella la *ratio* capitalista no se ha impuesto de manera tan total e igualadora, en una sincronía que eliminase aquel material. Precisamente este caos relativo precipitó la «inactualidad» del nacional-socialismo en una diacronía, un retraso todavía más «profundo»: el de la barbarie; y en Alemania no se necesitaba de ningún Nietzsche para que la antítesis entre sangre e intelecto, salvajismo y moral, furia y razón, se convirtiese en una conjura contra la civilización. A través del relativismo de la apatía general irrumpieron necesidades y elementos de épocas anteriores como un magma primordial a través de una delgada cubierta: en efecto, el nihilismo de la vida burguesa, esa transformación en mercancías y esa alienación de todos los hombres, exhibe rasgos de una sobrevivida desigualdad de desarrollo doblemente «natural» y de una «naturaleza» sobrevivida doblemente mistificadora. Así se encendieron los fuegos de campamento y nacieron los ritos sacrificiales de los clubes racistas, y los clarines sonaron más fuerte para anunciar al nuevo *Führer* que antes, en la Alemania guillermina; los pequeños círculos que cultivaban extrañas ideologías crecieron realmente, y masas de pequeñoburgueses enfurecidos convirtieron esos jardines en selvas. Los cráteres de confitería, antes recluidos en los salones, se convirtieron en volcanes verdaderos: en volcanes de barro, difusores del más sombrío primitivismo, de un extravío relictual y aberrante. Recordemos a aquellos seres enfermos del baile de San Vito, en potencia asesinos de niños, que gritaban ¡al ladrón! señalando judíos para el holocausto. Recordemos la canción: «Cuando la sangre judía brota del cuchillo», que como una cruz gamada musical presidía las tropas de asalto; discernimos aquí el sueño de un desvarío sobrevivido, de una sobrecompensación propia de la pubertad. Se advierte aquí el contrabando de las sectas de asesinos hindúes, de las sociedades secretas de China, y un contrabando más antiguo de conjuraciones y de cuchicheos en el bosque (con los Sabios de Sión o las cuevas que los masones tenían en los montes); entrevemos también un sadismo arcaico en los ritos funerarios, las *vendettas* o el ceremonial de la furia ante el «Mahnmal». Así, la «regeneración alemana» es harto inquietante; no se trata de un mero «rejuvenecimiento» ni de una lucha de competencia con recursos brutales. Debajo del nivel de valores de acción ya caducos; debajo de un entusiasmo que visto a plena luz a menudo apenas contiene algo más que lo que puede divisarse a través de una claraboya; debajo de un inauténtico desarrollo desigual que entra en escena sólo como salvajismo, en cuanto no está

a la altura de la época; debajo de todos esos anacronismos hay uno auténtico, que se deja adivinar. Sus actos tendrán que revelarse por cierto en el futuro, pero sus contenidos representan una mezcla salvaje de historia no cancelada, esto es, de prehistoria. El anacronismo de esta contradicción posibilita, por eso mismo, tanto la mistificación cuanto el *pathos* de «revolución» y «reacción».

La complexión lógica de las contradicciones del desarrollo desigual

La miseria necesita comer, pero en las clases medias requiere algo más. Y eso es algo que en la vida actual ya no pueden encontrar; por eso desde hace mucho tiempo yerran añorantes por el desierto. Esto añorado constantemente, y que en definitiva se vuelve algo «anímico», contradice también el presente con la misma fuerza que el alimento de que se necesita, y no solo económicamente. Además, cada contradicción crítica, incluida su apariencia, presenta dos aspectos: uno *interior*, por así decir, al que algo no se adecua, y uno *exterior*, en el que algo no está en consonancia. La clase media pauperizada, y no desde hoy en su gran mayoría, está en contradicción con el presente, que cada vez la sumerge más, interiormente por *letargo* y exteriormente por restos que son *ajenos* al presente. Lo contradictorio, por lo tanto, es interior o subjetivamente un cierto letargo, y respecto de la época, exterior u objetivamente, un resto ajeno y sobreviviente; en suma, un fruto del desarrollo desigual. Como mero rechazo pasivo del presente esto contradictorio es algo *subjetivamente* no coetáneo, y como resto de épocas anteriores que subsiste en el presente es algo *objetivamente* no coetáneo. Ese desarrollo desigual *subjetivo*, luego de que ha sido rumiado por largo tiempo, se presenta hoy como *furia acumulada*. En épocas tranquilas, esta alimentó la inquina y la actitud cavilosa del pequeñoburgués alemán, que blasfemando en alta voz o maldiciendo para sí se apartaba de la vida, a la que se negaba a seguir. Desigualdad de desarrollo subjetiva en el sentido más irritante, pero leños en la hoguera de esa furia contenida, son también las debilitadas ramas del deber, la educación, el «estado social» de la clase media en una época que ya no la admite. Y a ella corresponde la desigualdad de desarrollo *objetiva* como efecto de reacción de relaciones y formas de producción más antiguas, igualmente desarticuladas, así como de superestructuras anacrónicas. La desigualdad de desarrollo *objetiva* es lo lejano y ajeno al presente; incluye por lo tanto *restos en desaparición*, y principalmente un *pasado no asimilado*, que no ha sido cancelado ni superado por la vía capitalista. La contradicción del desarrollo desigual en el plano subjetivo activa la contradicción objetiva, de modo que ambas operan juntas: la inquina rebelde de la furia contenida y la ajenidad objetiva de un ser y una conciencia sobrevividas. Elementos de una sociedad más antigua, así como su orden y cumplimiento relativos, persisten

subordinados al presente, y la contradicción que el desarrollo desigual engendra en el plano subjetivo pone en acción brusca y alternativamente esos elementos tanto en sentido negativo cuanto positivo. El hogar, la tierra, el pueblo, he ahí la herencia que configura esa contradicción *objetiva* y que se arrastra hasta el presente capitalista, donde se destruye cada vez más pero sin haber sido sustituida. Se trata de contradicciones propias de la herencia del presente capitalista y de elementos de una sociedad más antigua, todavía no fenecidos: pero también en su origen fueron contradicciones, a saber, respecto de formas hoy transcurridas que jamás satisficieron por completo el contenido mentado por hogar, tierra y pueblo. Así, se trata de contradicciones previas de intenciones incumplidas *ab ovo*, de querellas con el propio pasado: y estas no son sincrónicas, producidas aquí y ahora, como las contradicciones de un desarrollo coetáneo sino que por así decir atraviesan toda la historia. De tal modo, llegado el caso estallan también estas contradicciones ocultas referidas al pasado histórico, esto es, contenidos intencionales aún no asimilados. La pequeña burguesía de buena gana embellece hoy el pasado y contrapone su incumplimiento precisamente con aquello que ella juzga mejor en términos relativos: el pasado que se encuentra mezclado con el presente. Así el furor acumulado alimenta su contradicción diacrónica no tanto respecto de una mala herencia cuanto, ante todo, respecto de un presente en el cual esta tiene todavía pendiente su cumplimiento. Pero jamás la contradicción del desarrollo desigual podría ser tan aguda en el plano subjetivo, ni tan visible en el nivel objetivo, que no subsistiese un *desarrollo coetáneo* objetivo, a saber, el que se establece dentro del *capitalismo actual* y crece con él. El salvajismo anacrónico como recuerdo se abre paso solo a través de la crisis, y enfrenta la contradicción revolucionaria objetiva con una contradicción que es reaccionaria tanto subjetivamente cuando objetivamente, es decir, diacrónica. Ahora bien, la contradicción diacrónica, si bien se ve facilitada por la miseria, la descomposición y la deshumanización crecientes que se producen dentro del régimen del capitalismo monopolista, así como por el carácter insoportable de sus contradicciones sincrónicas objetivas, para nada pone en peligro al capital por el hecho de ser diacrónica. Al revés; el capital utiliza a su contrario diacrónico donde este se muestra dócil a la distracción de las contradicciones estrictamente presentes del capital; utiliza el antagonismo de un pasado todavía vivo como medio de división y de lucha contra el futuro que se anuncia dialécticamente en los antagonismos capitalistas. A lo largo de todo el siglo XIX en la pequeña burguesía «se han contrarrestado mutuamente los intereses de dos clases sociales» (Marx); a esa mutua parálisis se añaden hoy las figuraciones de un pasado armonioso, que procuran eliminar los excesos del capitalismo o bien subordinarse a él. Estas matizan el nihilismo —esa contradicción eminentemente sincrónica, secuela del capitalismo monopolista, ese paralelo ideológico de la conversión en mercancías de todos los hombres y todas las cosas— con representaciones híbridas como el espíritu del frente de

1914, con teorías románticas del Estado y su consiguiente anticapitalismo feudal, con el prusianismo y el socialismo u otras ideologías como soluciones anticipadas de las contradicciones sociales. De tal modo, la contradicción asincrónica no empuja en el sentido del progreso, de un salto adelante; todo lo contrario: no cuenta con el proletariado como clase históricamente decisiva ni considera el campo de batalla entre el proletariado y el gran capital como el espacio del combate definitorio de nuestros días. Es cierto que la contradicción asincrónica y su contenido se desenvuelven solo dentro del *círculo* de los antagonismos capitalistas y constituyen allí una alteridad, si no accidental, al menos lateral. Pero entre la contradicción diacrónica y el capitalismo subsiste un hiato, una ruptura, que admite ser disimulada y salvada con niebla. Hemos de decir, ante todo, que la contradicción diacrónica, en cuanto es característica de un pasado que meramente desaparece y que no ha sido asimilado, a pesar de su gran importancia cuantitativa no engendra ningún salto hacia una nueva cualidad. La línea de puntos nodales revolucionaria, en la cual la contradicción en definitiva se concentra en un solo punto y salta hacia una resolución revolucionaria, solo puede extenderse verdaderamente siguiendo las contradicciones sincrónicas, que por sí mismas representan el futuro que crece en el presente o el ser-otro, y no siguiendo las contradicciones diacrónicas, que desde hace mucho tiempo poseen ya su magnitud, en cuanto son históricas, y por eso su cualidad no es algo que se anuncie como nuevo. Ni aun la posible maduración de los elementos todavía no asimilados de ese pasado puede engendrar jamás por sí misma un salto hacia una nueva cualidad desconocida en ese pasado. A ello contribuiría en sumo grado la existencia de un lazo, que sólo a través del *pasado* mismo permitiera el desprendimiento del *futuro posible* todavía para él, en cuanto los pusiera a ambos en el presente. De todos modos la contradicción del desarrollo desigual contiene una realidad efectiva, que —como lo muestra el más espantoso ejemplo— no puede sin más ser movilizada, impulsada y englobada por la contradicción coetánea...

El problema de una dialéctica multidimensional

Por ello es preciso ensanchar al mismo tiempo el ahora en cuanto tiende hacia adelante. Deberíamos distinguir la contradicción diacrónica falsa de la genuina, y esta de la sincrónica; y además, en ambas, el aspecto subjetivo y el objetivo de la contradicción. *La contradicción diacrónica en el plano subjetivo es furor contenido, y como desigualdad objetiva de desarrollo es pasado no resuelto; la contradicción sincrónica subjetiva es la acción revolucionaria del proletariado, y en el plano objetivo es el futuro inhibido, contenido en el presente, el beneficio técnico inhibido, la nueva sociedad inhibida de que está preñada la antigua por el grado de desarrollo*

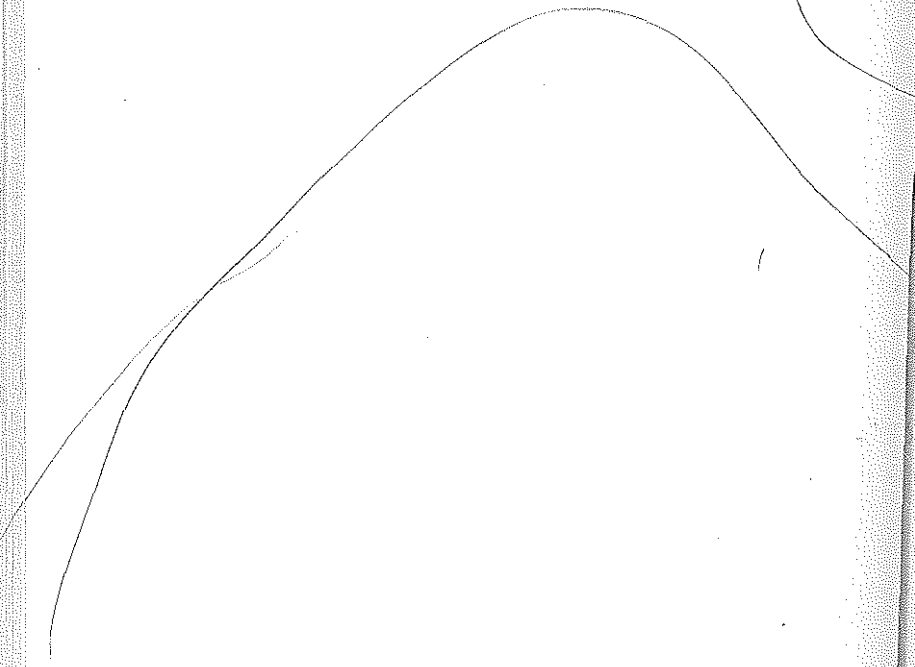
de sus fuerzas productivas. Momento fundamental de la contradicción sincrónica objetiva es el conflicto entre el carácter colectivo de las fuerzas de producción desarrolladas por el capitalismo y el carácter privado de su apropiación. La creciente socialización del trabajo no puede ser ya contenida por las relaciones capitalistas de propiedad, por la forma burguesa, dentro de la cual el trabajo industrial ha alcanzado un desarrollo cuantitativo tan grande. He ahí la contradicción sincrónica objetiva de nuestra época, o su exacta antítesis de clases: fuerzas productivas y relaciones de propiedad constituyen aquí dos partes esenciales de una unidad igualmente coetánea. Ahora bien, esa antítesis es la decisiva de nuestro tiempo desde el punto de vista revolucionario, pero no la única. La otra antítesis, que se plantea entre el capital y las clases pauperizadas, restos de un desarrollo desigual, vive y persiste junto a aquella, aunque más no sea en forma difusa. Y de tal modo produce en la clase «sin historia», la pequeña burguesía, angustia y furor contenidos, y no una conciencia de clase auténtica, presente, y menos todavía totalmente elaborada. Por ello ese conflicto se amortigua, estalla solo respecto de lo extrínseco, de meros síntomas, y no se dirige al núcleo de la explotación; y el propio contenido del conflicto es anticapitalista, romántico y por así decir «arcaico».

Es entonces preciso considerar la contradicción como una fuerza posible, aunque ella no traspase el hiato del desarrollo desigual. Tal contradicción, en efecto, solo es propicia para el ahora del capital en tanto los elementos de ese desarrollo desigual carezcan de dirección y de métodos para avanzar en el terreno del presente. La tarea consiste en desprender los elementos viables de la contradicción del desarrollo desigual, apropiándose de ellos y controlándolos, a fin de inducir en ellos un cambio de función en cuanto se los eleve a otro contexto; esos elementos viables son los que se oponen al capitalismo y que no pueden prosperar en él. Se impone, en consecuencia, la «triple alianza» entre el proletariado, los campesinos y la clase media pauperizados, bajo la hegemonía proletaria; la contradicción sincrónica genuina tiene ante sí la tarea de ser lo suficientemente total y concreta como para arrebatar a la reacción la contradicción diacrónica genuina, a fin de sumarla a las fuerzas progresivas. En sí, las contradicciones más antiguas no afectan el fundamento de existencia del proletariado; por ello la dialéctica revolucionaria se dirige exclusivamente a las contradicciones generadas por el capitalismo monopolista, y no a los puntos de fractura cuya promoción ha sido la cantera del movimiento hitleriano. Pero es imposible cualquier hegemonía proletaria en esa eventual alianza de las tres clases, y en particular es imposible una hegemonía nítida y duradera sin que ella se «enseñoree» también de los elementos genuinos del desarrollo desigual y sus heterogéneas contradicciones. Pues por más que la conciencia falsa y un romanticismo insustancial sean expulsados de todas partes, un entendimiento que no se comporte de manera *abstracta* incluye en su consideración precisamente los elementos subversivos

y utópicos, la materia reprimida de ese pasado aún no liquidado. Se afirma con derecho que es propio de la esencia de la ideología fascista integrar los elementos mórbidos de todas las fases de la cultura. Pero es injusto sostener que integra solo los mórbidos, ya que —se dice— los elementos sanos de esa ideología malsana serían irrescatables. Semejante juicio clasifica de manera puramente abstracta y negativa la oposición específica del desarrollo desigual, a causa de su carácter sombrío, en el círculo encantado de lo malsano y en ningún otro. Con ello el fascismo salió en definitiva fortalecido; en efecto, es el propio marxismo vulgar el que enmascara y deniega la diferencia entre contradicción del desarrollo desigual y mentira fascista. Durante demasiado tiempo sacó partido el fascismo de aquello que brota de la oposición propia del campesinado y la pequeña burguesía, y en términos generales del desarrollo desigual. Por ello se nos plantea, si queremos enseñorearnos de los elementos diacrónicos, el problema de una dialéctica revolucionaria multidimensional; es evidente, en efecto, que dentro del capitalismo y de su dialéctica no ha sido «superada» la totalidad del desarrollo anterior. La historia universal, según lo expresó ya el revolucionario burgués Börne, es como una casa que tuviera más escaleras que habitaciones; y el propio Marx insistió en el carácter relativamente soportable de la situación precapitalista, y hasta caracterizó al arte y al *epos* griegos «en cierto contexto como norma y modelo inalcanzables» («Introducción» a la *Contribución a la crítica de la economía política*): para él, esa «infancia social de la humanidad» constituye una incitación de la que apenas podríamos sustraernos, y en todo caso el capitalismo no es la única casa de la historia que deberíamos heredar dialécticamente. Concebir todo el pasado sin un registro dominante, por así decir en una polifonía infinita, es mero historicismo; aplicar a todo el pasado «leyes» o «figuras» idénticas en cuanto típicas, o al menos en cuanto formales, es mero sociologismo; por el contrario, el marxismo no discierne su dialéctica en todas partes tal como ella se presenta en el capitalismo, sino que la modifica concretamente siguiendo cada una de las situaciones de la sociedad, y respecto de ella procura ante todo, en el pasado que sigue operando dentro del capitalismo, discernir aquella *totalidad* propia de la tendencia dialéctica del desarrollo, no por cierto en cada etapa, sino en cada etapa dominada. Dialéctica esta multidimensional en el tiempo y en el espacio, cuya polirritmia y cuyo contrapunto constituyen precisamente el instrumento de la última etapa *dominada* o totalidad; y no de una totalidad cualquiera, que aparezca como evidente, sino de la totalidad crítica, no-contemplativa, prácticamente comprometida. *Crítica* debe ser esta totalidad a fin de no convocar dentro de sí modos de ser estancados, junto con una conciencia doblemente falsa a causa de ese estancamiento. Aquello que la historia no ha cumplido en esto que definitivamente es pasado, es algo sin esperanzas y que debe sepultarse en la mera memoria histórica: es lo que el análisis materialista de la conciencia falsa sobreviviente realiza mediante la disolución de su apariencia y el

total desenmascaramiento de sus actuales fantasmagorías. Por ello, en virtud de los elementos todavía vivientes y no liquidados del pasado, en virtud de la *nebulosa auténtica* (que ha de parir aún otra estrella), la totalidad no ha de tomar sobre sí una niebla engañosa, una constelación imprecisa y fenecida hace ya mucho tiempo: no ha de querer tan grande semejanza entre la nebulosa y el *fiat* de la Tierra nueva, ni entre el Tercer Reich y el Estado del futuro. *Crítica* debe ser también la totalidad para no confundir su justificada antítesis respecto de la destrucción capitalista de todos los nexos de la vida con la «totalidad» idealista, que forma ella misma parte del sistema (no debe urdirlo todo, pues, a partir de un único principio idealista ni concebir una conexión panlógica continua) y que es un derivado del mito (de la creencia en el reino de Pan, grandioso y sin rupturas). Pero no solo crítica debe ser la totalidad, sino ante todo *no-contemplativa*: solo de ese modo evita dejar subsistir por sí mismos aquellos elementos del pasado no devenidos ni cancelados. La contradicción latente respecto de la historia, la contradicción que se vuelve manifiesta para el presente atañe más bien al engranaje dialéctico-práctico. La totalidad dialéctica de Hegel era todavía una mera totalidad del saber recordado, una totalidad monádica, en cuanto que, si bien en ella «no hay ningún miembro que no esté ebrio», cada uno de estos podía sosegarse por así decir en su sitio, puesto que «estaba provisto de toda la riqueza del espíritu». Es verdad que Hegel concibió el grado por advenir como una verdad apetecida más elevada que la de los grados precedentes, y la totalidad, como siempre más precisa dentro del último miembro considerado en cada caso. Y es verdad también que concibió como contradicción fundamental impulsora en todas las contradicciones singulares (y también en las reconciliaciones singulares) aquella que atañe a la totalidad de la cosa misma; la dialéctica no es aquí solamente, como lo era en Schelling, unidad de las contradicciones, sino unidad de la unidad y de las contradicciones. Pero si es preciso tomar en serio la verdad hegeliana acerca del último grado, y también del «sí mismo», que «tiene que penetrar y asimilar esta riqueza total de su sustancia», entonces esa penetración no puede ser meramente contemplativa, o tiene que ser tal que posea la riqueza de la sustancia, no en un pasado eternizado, sino en la herencia fáctica de su final en el ahora; tiene que ser tal, en suma, que obtenga un *poder revolucionario suplementario*, precisamente, a partir de la riqueza *inacabada* del pasado, y con mayor razón cuando esa riqueza no ha sido «superada» en el último grado. Solo así se vuelven útiles esos contenidos no transcurridos, porque no han devenido por completo, y que por lo tanto conservan una dimensión subversiva y utópica, dentro de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza; esos contenidos son por así decir el depósito aurífero dentro del curso del proceso del trabajo transcurrido hasta hoy y de sus superestructuras operantes. Una dialéctica multifónica, en cuanto aquella que se aplica a las múltiples contradicciones que se presentan en nuestro tiempo, encuentra

en todo caso dentro del capitalismo bastantes problemas y contenidos «aún no superados por la marcha del desarrollo económico». La voz proletaria dentro de la dialéctica sincrónica sigue siendo decididamente rectora; sin embargo, tanto por encima como por debajo de este *cantus firmus* corren desordenados elementos de desenfreno que pueden relacionarse con ese *cantus firmus* —en una totalidad crítica y no-contemplativa— si este se relaciona con ellos. Y una dialéctica multidimensional en el espacio se revela ante todo en la dialectización de contenidos todavía «irracionales»; estos son, de acuerdo con su positividad que resiste a la crítica, las «nebulosas» de las contradicciones del desarrollo desigual.



La teoría marxista del conocimiento y su aplicación a la historia del pensamiento marxista

Lucien Goldmann

[Ponencia ante el Fifth World Congress of Sociology, Washington, 1962.]

I

1. El método marxista es un estructuralismo genético generalizado, regido por la *categoría de totalidad.*
2. Esta hipótesis implica que el pensamiento, la vida afectiva y el comportamiento de cada grupo humano, durante determinado lapso, configuran una estructura *comprensible, dinámica.*
3. La investigación positiva de esta estructura exige diversos tipos de abordaje del objeto, inseparables entre sí y que se complementan recíprocamente. He aquí los principales: *a*) Una investigación *comprensiva,* que supone la descripción de la coherencia interna de esta estructura en el nivel a menudo puramente teórico de ciertas situaciones de equilibrio privilegiadas de la estructura. *b*) Una investigación *explicativa,* que presupone la subsunción de esta estructura dentro de otra, más vasta, dinámica y comprensible, que incluye a la primera y *explica* su desarrollo. *Comprender* y *explicar* constituyen por lo tanto dos aspectos correlativos de un mismo procedimiento. Lo que respecto de una estructura dada es *comprender,* respecto de las estructuras parciales de que aquella se compone es *explicar;* y el *explicar* respecto de la primera es *comprender* respecto de las estructuras más amplias que la incluyen.
4. Puesto que las estructuras comprensibles son aprehendidas en un permanente devenir, su investigación tanto comprensiva cuanto explicativa abarca otros tres aspectos complementarios: *a*) Cada transformación es por una parte un *proceso de estructuración,* que se orienta a una situación de equilibrio privilegiada. *b*) Esta transformación es por otra parte y al mismo tiempo una *desestructuración* de una o varias estructuras existentes con anterioridad. *c*) Este proceso de estructuración y desestructuración revela momentos *privilegiados,* que corresponden a la transición de una estructura antigua a otra nueva. Esas son las situaciones que la dialéctica suele caracterizar como salto de la *cantidad* a la *cualidad.* Ponerlas de relieve reviste especialísima importancia para la investigación.
5. Dos momentos particularmente decisivos presenta la investigación concreta: la delimitación del objeto por investigar (que debe atenerse a la realidad y al mismo tiempo ser operativa) y la dilucidación de su estructuración interna más general.
6. Como se comprende, tanto esta primera delimitación del objeto

cuanto esta primera descripción comprensiva de la estructuración más general deben fundarse en la realidad, pues de otro modo la investigación estaría condenada al fracaso. Por lo demás, ambas poseen solo el valor de hipótesis de trabajo, que en el curso de la investigación tienen que ser precisadas y a menudo modificadas.

II

7. Este método, que a menudo ha sido aplicado con mucho éxito a los más diversos campos de investigación, casi nunca se ha utilizado para estudiar la propia historia del pensamiento marxista.
Los propios marxistas, cuando escriben acerca de Marx o de la historia del pensamiento marxista, se sirven de los métodos académicos tradicionales, a los que en otro sentido critican con virulencia.
8. Esto se explica probablemente por el hecho de que el marxismo, por su esencia, es un método crítico que establece una distancia determinada entre los investigadores y el objeto de investigación, mientras que los métodos académicos tradicionales se guiaban en la historia de las ideas por la simpatía del investigador respecto del pensamiento investigado, y ante todo por su identificación con este.
9. La posibilidad de una investigación marxista de la historia del marxismo representa, en cambio, el criterio más importante para determinar el valor científico que el método dialéctico-materialista posee para la investigación.
10. Una investigación de esta índole, que debe abarcar un campo extremadamente vasto y apenas estudiado hasta hoy, requiere, como es natural, la colaboración de numerosos investigadores a lo largo de muchos años.
11. Las modestas investigaciones que con carácter preliminar hemos emprendido nos sugieren dos observaciones, interesantes a nuestro juicio, y en todo caso permiten poner de relieve una estructuración hipotética general del pensamiento marxista desde la muerte de Marx hasta la Revolución Rusa, que difiere esencialmente de la supuesta en la mayoría de las investigaciones anteriores.
Esta estructuración tiene solo, como es natural, el valor de una hipótesis de trabajo. Pero nos parece incomparablemente más operativa que la supuesta en la mayoría de los trabajos anteriores.

A. Nos preguntamos si para la investigación del pensamiento del joven Marx hasta 1848 no sería útil completar las dos inserciones tradicionales (inserción en la vida intelectual: filosofía clásica alemana, socialismo francés y economía política inglesa; e inserción en la realidad social de la Europa occidental: la conciencia del proletariado) con una tercera, a saber, la inserción en el movimiento democrático orientado hacia la revolución burguesa, en que el

proletariado y el pensamiento marxista representarían solamente un elemento parcial. Y nos preguntamos también si esta inserción no pasaría a primer plano en un estudio concreto, por cierto sin eliminar a las otras dos.

B. La investigación del marxismo de la Alemania del siglo XIX ha puesto de relieve la existencia de una realidad social, el lassalleísmo, que presenta sorprendentes analogías con una realidad más vasta del siglo XX: el stalinismo. El lassalleísmo, en efecto, se caracterizó por una organización en extremo disciplinada y jerárquica del partido obrero, por una ideología obrera sumamente estatista, por la gran importancia del jefe del partido y por una política de alianzas que, con el objeto de combatir a la burguesía democrática, admitía incluso una alianza con las fuerzas reaccionarias.
Conjeturamos que sería muy útil investigar el pensamiento y el movimiento lassalleanos, con el fin de establecer si entre estos distintos elementos existe una relación estructurada, recurrente en el stalinismo del siglo XX, aunque aquí, como es natural, se presente en otra etapa.[1]

C. En lugar de la estructuración tradicional del movimiento obrero y del pensamiento marxista posterior a Marx en una derecha revisionista, un centro y una izquierda, que a su vez se dividirían en distintas corrientes, más o menos divergentes entre sí, proponemos una estructuración que, en cuanto parte de los distintos modos de concebir las relaciones entre el proletariado y la sociedad capitalista global, conducen a la siguiente clasificación:
1. Una corriente [2] que caracteriza al proletariado como una clase social radicalmente contrapuesta a todos los otros grupos de la sociedad capitalista y en modo alguno integrada en esa sociedad.
La representante teórica más importante de esta orientación es, sin ninguna duda, Rosa Luxemburgo. Pero la misma concepción, más o menos modificada, está en la base del pensamiento de algunos políticos y teóricos como Parvus, Trostky, Georg Lukács hasta 1925, Korsch, etc., así como de las diversas tendencias obreristas. La ideología y la praxis política de este grupo se singulariza por el rechazo de cualquier compromiso, y por la exigencia de que el proletariado controle el partido y de que se establezca una democracia interna en las organizaciones obreras —el único medio que permitiría a la clase corregir las tendencias burocráticas de los cuadros dirigentes y de los intelectuales.
Esta orientación, muy poco adaptada a la realidad de la sociedad capitalista, llevó una y otra vez a la derrota política (Luxemburgo, Trotsky) o bien al pasaje de sus representantes a cualquiera de las otras dos tendencias (Parvus, Lukács).

1 Nuestras investigaciones sobre este tema todavía no habían terminado cuando H. Lefèbvre publicó ideas parecidas.
2 Renunciamos *provisionalmente* a términos como izquierda, centro y derecha, a fin de eliminar en la medida de lo posible cualquier elemento afectivo en la discusión.

2. Las otras dos corrientes se oponen totalmente entre sí, pero tienen una base teórica común en la afirmación de que el proletariado no puede ser por sí solo el motor de una revolución social anticapitalista porque en los países desarrollados de Occidente se encuentra integrado en la sociedad existente de manera total o parcial, mientras que en los países subdesarrollados representa una fuerza social demasiado débil, que además corre el riesgo de caer en un simple tradeunionismo.

A partir de esa afirmación, una de estas corrientes se orienta hacia un reformismo efectivo, cuya escala ideológica abarca desde un reformismo declarado hasta los grupos (muy a menudo llamados centristas en la terminología tradicional) que exhiben una ideología radical y una praxis integrada, mientras que la otra corriente exige una praxis revolucionaria, que ya no se funda exclusivamente en la toma espontánea de conciencia por parte del proletariado, sino en la posibilidad de una acción común de todos los estratos insatisfechos y virtualmente opositores. Esta segunda actitud lleva a afirmar la prioridad de un partido estrictamente disciplinado, capaz de coordinar y de organizar la praxis de los distintos grupos sociales, y lleva también a sostener la necesidad de pactar compromisos que posibiliten la acción común de todos esos grupos.

La relación entre estas dos corrientes, la primera de las cuales se desarrolló en Occidente y la segunda en algunos países poco industrializados, ante todo en Rusia, explica la existencia de numerosos análisis teóricos comunes (influencia de Hilferding sobre Lenin, interpretación análoga de los esquemas de la reproducción, afirmación de la posibilidad de una ciencia objetiva de la sociedad, complementada en el primero por normas éticas y en el segundo por reglas técnicas de la acción social eficaz), análisis que, como es natural, dieron origen a valoraciones y actitudes prácticas por entero contrapuestas entre sí.

Ambas orientaciones, mejor adaptadas a la realidad social y que probablemente expresaban las fuerzas efectivas de las sociedades dentro de las cuales se desarrollaron, revistieron en los hechos decisiva importancia para la estructuración efectiva de estas sociedades.

Es esta por cierto una esquematización general e ideal que, para la investigación de los fenómenos concretos, a menudo complejos e híbridos, requiere todavía numerosas precisiones, las que sin embargo demostrarían la prevalencia de uno u otro de estos elementos esquemáticos.

Agreguemos todavía que conocemos prácticamente muy poco acerca del preciso fundamento social de la primera de las corrientes señaladas, y que en ello radica un problema en extremo importante para la comprensión de la historia del marxismo.

Contribución a la crítica de la conciencia burguesa

Erich Hahn

[«Marxismus und Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 12, 1964, págs. 1172-82, 1187-90.]

... El concepto de ideología fue forjado por Marx y Engels sobre la base de una asociación de análisis sociológicos y epistemológicos de determinados fenómenos ideales. Precisamente en ello reside la significación actual específica de semejante problemática. La polémica acerca del concepto de ideología es una disputa sobre la verdad o la falsedad de ciertos contenidos de conciencia. No pocas veces el predicado «ideológico» se utiliza para poner al menos en duda la verdad de determinada idea. Esta polémica no es abstracta. No se trata de la verdad o falsedad de una conciencia cualquiera. Marx y Engels desarrollaron el concepto de ideología más bien como crítica de la conciencia *burguesa*. Con el propósito de apartarlo de este nexo concreto y de difamar al mismo tiempo la conciencia socialista, se convierte al análisis marxista de las ideologías en un esquema vacío y atemporal, en una categoría común a todos los hombres, y la causa de esta propensión a caer en la ideología, propia de ciertos enunciados, se busca en propiedades estructurales generales del pensamiento humano. En este sentido podríamos discernir, respecto de la función social que ambos cumplen —la reorientación de la polémica burguesa en contra del materialismo histórico producida al comienzo del siglo XX—, un parentesco entre el concepto de ideología total de Mannheim y el postulado weberiano de la neutralidad valorativa en las ciencias sociales. Ambos autores procuran sancionar la pretensión de validez de la conciencia (burguesa) dada y circunscribir el efecto de la crítica (socialista) de esta conciencia, y lo hacen proclamando la existencia de una antítesis general y abstracta entre partidismo y objetividad. Reviste por ello importancia decisiva ponerse de acuerdo acerca del contenido concreto de la crítica de Marx a las ideologías, que resulta ante todo del análisis de Marx acerca del proceso de nacimiento y de las raíces de estas propiedades de la conciencia burguesa.

1. La ideología burguesa surgió como oposición al aherrojamiento feudal del progreso histórico. En las revoluciones burguesas clásicas, una clase determinada, la burguesía, en virtud de la particular situación en que se encontraba emprendió la emancipación general de la sociedad. La revolución burguesa no realizó solo los intereses de la burguesía sino también intereses de las otras fuerzas de

oposición. Los intereses antifeudales comunes del tercer estado prevalecieron sobre los antagonismos de intereses que se suscitaban en el seno de esa coalición. Estos no habían alcanzado aún la fuerza que exhiben en la sociedad capitalista desarrollada. La idea de la comunidad de los intereses, de la lucha por la libertad general, la igualdad y la fraternidad, fue por ello posible y necesaria, producto y condición a la vez de la formación del frente antifeudal. «Solo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase particular reivindicar para sí el poder general».[1]

Pero esta conciencia no contiene toda la verdad. Prescinde de las oposiciones que ya existían de hecho entre las clases principales de la sociedad futura. Que la «ideología burguesa exprese sus intereses privados como intereses generales» constituye una «forma falseada».[2] En esa medida se trata de una conciencia falsa. Esta no consistía en el mero engaño de las masas populares por parte de unos pocos individuos (así explicaban la religión los materialistas franceses). Marx señaló la idea de comunidad de intereses, necesaria para la revolución burguesa, como el factor de entusiasmo que la burguesía tenía que despertar «en sí misma y en las masas».[3] La burguesía comparte esa ideología, producida por ella misma e indispensable para su lucha contra las clases oprimidas así como contra el enemigo común. De su parte no se trata de un engaño, sino de un autoengaño; no se trata de mentiras sino más bien de una ilusión. En tal sentido Marx y Engels caracterizan de continuo la ideología como ilusión de una clase respecto de sí misma, de una época respecto de sí misma o de las ideologías respecto de su época.

Sin duda es preciso considerar desde un punto de vista histórico este carácter de ilusión de la ideología burguesa. La idea de comunidad de intereses posee una justificación meramente efímera, histórica. En una nota de pie de página de *La ideología alemana* se afirma que la ilusión de los intereses comunes *es verdadera en un comienzo*.[4] Pero a medida que el régimen capitalista se desarrolla esta conciencia se vuelve cada vez *menos verdadera*. «Cuanto más la forma de intercambio normal de la sociedad, y con ella las condiciones de la clase dominante, entran en contradicción con las fuerzas productivas desarrolladas, tanto mayor pasa a ser la división dentro de la propia clase dominante y entre esta y la clase dominada; tanto más falsa se vuelve naturalmente la conciencia que en su origen fue adecuada a esa forma de intercambio, es decir que ella deja de corresponderse con esta, y tanto más las representaciones transmitidas de épocas anteriores, propias de esas relaciones de intercambio, y en las cuales los intereses personales reales eran

1 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción, en K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín, 1953, pág. 23.
2 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, pág 182.
3 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción, en *Die heilige Familie...*, pág. 23.
4 Cf. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 46.

expresados como generales, degradan en meras frases idealizadoras, en una ilusión consciente y una hipocresía deliberada. Pero cuanto más son desmentidas por la vida, y cuanto menos valen para la propia conciencia, de manera tanto más decidida se las impone, y tanto más hipócrita, moralista y sacralizante se vuelve el lenguaje de esta sociedad normal».[5] Lo que antes fue condición de la revolución se vuelve condición del poder, del mantenimiento de lo existente. El dominio de la burguesía tiene que aparecer también como un orden natural y general, establecido en beneficio de los intereses generales. La burguesía permanentemente tiene que «fraternizar y ponerse de acuerdo con la sociedad en general, tiene que ser confundida con ella y ser percibida y reconocida como su representante general».[6] La sociedad burguesa no puede aparecer como la dominación de una minoría, como una dominación de clases. Surgida para combatir al enemigo exterior (el feudalismo), la idea de la comunidad de intereses pasa a ser sólo un medio para desconcertar y detener al enemigo interior (el movimiento obrero). La consigna de la lucha antifeudal «libertad, igualdad, fraternidad» se convierte en balsámica fórmula de conjuro para el capitalismo popular y la integración de todas las clases sociales.
La función que objetivamente debe desempeñar impone a la burguesía un límite, insuperable para ella también en el terreno del pensamiento. Como clase dominante, tiene que abarcar el conjunto de la sociedad de manera teórica, conceptual, y reducirlo a un común denominador. Lo intenta objetivamente desde el punto de vista de su clase, en el interés de asegurar su específica dominación minoritaria. Pero este punto de vista no aparece como el de una clase. No se lo asume de manera consciente como tal. El carácter particular de la situación burguesa no es puesto de manifiesto; permanece oculto. Todos los regímenes de explotación están obligados a mostrarse ante los ojos de las masas explotadas, no como dominación de clase, como poder particular, sino como orden general.

2. Pero la conciencia falsa no es producida solo por la posición y la función históricas de la burguesía. Las ilusiones de la ideología burguesa son reproducidas de continuo por determinados aspectos de la realidad cotidiana del capitalismo. Son ante todo estos los que explican que las categorías de la sociedad burguesa se afirmen y arraiguen también en el pensamiento de las clases no dominantes. Sobre la base de la producción de mercancías y de la apropiación privada de los medios de producción, el trabajo individual sólo dentro del intercambio de mercancías se realiza como componente del trabajo social conjunto. El intercambio de mercancías es el elemento a través del cual son mediados el carácter social de la producción y, con este, las relaciones sociales. Pero esta mediación posee un carácter cosificado. Está encerrada en cosas. En el di-

5 *Ibid.*, pág. 302.
6 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción, en *Die heilige Familie*..., pág. 25.

nero «toda mediación queda cancelada».[7] Las relaciones sociales entre hombres aparecen como relaciones sociales entre cosas. La forma dinero encubre las relaciones sociales entre los hombres, en lugar de ponerlas de manifiesto. Las formas de manifestación vuelven invisibles las relaciones reales y muestran lo contrario de estas. La esencia es distorsionada, desfigurada por la manifestación. En la conciencia de los individuos arraigan precisamente estas formas de manifestación. Como formas de pensamiento «corrientes», las formas de manifestación objetivas de las relaciones de producción burguesas se reproducen de manera inmediata y espontánea, mientras que su esencia, que permanece oculta, tiene que ser puesta de relieve por la ciencia. La experiencia de los sujetos encuentra un límite en estas manifestaciones cosificadas. La relación social cobra para los hombres la forma mistificada de una relación entre cosas. Las relaciones sociales entre sus trabajos privados aparecen ante los productores «como lo que ellas *son*», como relaciones cosificadas. En ese sentido habla Marx de una «apariencia cosificada del carácter social del trabajo».[8] «El cerebro de los productores privados refleja este (. . .) carácter social de sus trabajos privados solo en las formas que se manifiestan en el comercio práctico, en el intercambio de productos. . .».[9] Por ello las representaciones que de allí nacen están necesariamente invertidas, falseadas. La manifestación objetiva se convierte en fuente de falsedad subjetiva.

En relación con estos procesos de reflejo, en modo alguno se trata únicamente de fenómenos limitados al ámbito de la economía o del pensamiento económico. Al contrario, elementos fundamentales de la cosmovisión burguesa pueden ser deducidos a partir de esos aspectos de las relaciones de producción burguesas. Consideremos ahora tres consecuencias relativas a la concepción del mundo.

a. El reverso de la cosificación de las relaciones sociales es la soldadura inmediata de los elementos materiales de las relaciones de producción con su determinación histórico-social. En la manifestación, las relaciones sociales se truecan en cualidades indivisibles de sus portadores materiales. La cualidad que ciertos medios de producción poseen de fungir como capital aparece como su atributo natural. El carácter de cosa se identifica con la relación social. La cualidad social es considerada como una cualidad inseparable de las cosas, como un carácter de las cosas «innato y necesario. Su carácter social, determinado por una época histórica, se presenta dentro del proceso de producción capitalista como algo natural, que ellas poseen por así decir desde toda la eternidad, como un carácter de cosa innato de los elementos del proceso productivo».[10] Así, se advierte con claridad cómo se produce y se

7 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pág. 928.
8 Cf. K. Marx, *Das Kapital*, Berlín, 1951, vol. I, pág. 80.
9 *Ibid.*, pág. 79.
10 K. Marx, *Das Kapital*, Berlín, 1953, vol. III, pág. 879.

afirma la idea del carácter natural y justificado desde toda la eternidad de la realidad social existente.

b. La cosificación de las relaciones sociales diluye en la manifestación las contradicciones internas de la sociedad capitalista. En el dinero, como en todas las otras relaciones económicas simples, toda mediación queda cancelada; ellas son —aprehendidas independientemente— abstracciones puras, pero en la realidad están mediadas a través de las contradicciones más profundas.

El mecanismo del proceso de intercambio de mercancías produce objetivamente la ilusión de la equivalencia. Considerados desde el punto de vista económico, no existe diferencia u oposición entre los individuos que se relacionan en el proceso de intercambio. Como sujetos, ellos se equiparan entre sí, no son más que sujetos del intercambio. No tienen más relación o función social que esa. Del mismo modo, las mercancías que ellos intercambian son equivalentes, o son consideradas tales. Y en definitiva los individuos se afirman como iguales en el acto del cambio. El contenido de este atañe a la particularidad natural de las mercancías intercambiadas así como a la necesidad particular de los que intercambian. Pero este contenido, respecto del cual los sujetos del intercambio se diferencian, tan no amenaza a su equiparación social en el intercambio que su diferencia natural se convierte más bien en «fundamento de su igualdad social»;[11] aquel contenido ofrece el motivo del intercambio. De este modo, el proceso de la circulación configura la «realización plena de la igualdad social».[12]

Esta apariencia de equivalencia preside también la compra y la venta de la fuerza de trabajo, considerada como parte del intercambio de mercancías. Según esa apariencia, el obrero enfrenta al capitalista como a su igual. En la superficie de la sociedad burguesa el salario del obrero aparece como precio del trabajo, no como precio o valor de la mercancía fuerza de trabajo. De este modo, el salario del obrero engendra la apariencia de un intercambio de equivalentes. El salario del obrero encubre la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y plustrabajo, y la apropiación gratuita de este por parte del capital. Encubre por lo tanto, de una manera clásica, la explotación, la desigualdad, la contradicción. Esta forma de manifestación muestra exactamente lo contrario de la relación real. En esta transformación del valor y del precio de la fuerza de trabajo en valor y precio del trabajo estriban pues, según palabras de Marx, «todas las representaciones jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del modo de producción capitalista . . . ».[13] Estas representaciones igualitarias, esta igualación social de los individuos como meros sujetos del intercambio es un complemento permanente de la transformación de intereses de clase particulares en intereses generales.

11 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 154.
12 *Ibid.*, pág. 912.
13 K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1, pág. 565.

c. De múltiples maneras emerge a la superficie del régimen social burgués la representación de la libertad personal como algo independiente de la sociedad. La ilusión de la libertad brota de la cosificación de las relaciones sociales. Las relaciones de dependencia personal, típicas del feudalismo, y que en él aparecen como tales, son disueltas por el capitalismo. La dependencia recíproca y social de los individuos existe ahora dentro de relaciones cosificadas, que aparecen como independientes respecto del individuo, «subsistentes por sí». Esas relaciones externas parecen más fácilmente dominables por el individuo que la dependencia personal. Por eso bajo esas condiciones la libertad parece mayor. La no dependencia personal se transforma en una independencia y una libertad plenas, aparentes. «Estas relaciones de dependencia cosificada» aparecen, por contraposición a las personales (. . .) como si los individuos estuvieran dominados por abstracciones, mientras que antes ellos dependían unos de otros».[14]

También el proceso de intercambio de los poseedores de mercancías refuerza la conciencia de la libertad. El motivo de su integración es su diferencia natural, su interés propio. Cada uno persigue sus intereses mediante el intercambio. No intervienen como motivos el interés del co-contratante ni el de la comunidad, sino la finalidad egoísta. Cada uno, procurando satisfacerse a sí mismo, satisface a los demás. Cada individuo se sirve de los otros, y recíprocamente, para lograr su propio fin. De tal modo, el intercambio se realiza libremente por ambas partes, y no, por ejemplo, mediante la violencia. Los individuos se reconocen unos a otros como propietarios, como personas, cuya voluntad se impone sobre sus mercancías. A ello se suma la sanción jurídica, de manera que la libertad del individuo es perfecta. La circulación es «de todo punto de vista una realización de la libertad individual».[15]

También respecto de la implantación y del funcionamiento de estas representaciones se pone de relieve la unidad de engaño y de autoengaño. La diferencia engañosa entre figura real y figura ideal, de la sociedad burguesa se vuelve objetiva. La expresión ideal es una imagen transfigurada, pero «reflejada por la propia realidad desde sí misma».[16] Las formas de manifestación objetivas de estas relaciones producen masivamente una conciencia falsa. Marx habla de formas de pensamiento objetivas —en cuanto válidas socialmente— respecto de las relaciones de producción del capitalismo.[17] Los agentes efectivos de la producción se sienten como en su casa dentro de este mundo de la apariencia, de esta religión de la vida cotidiana, de estas formas alienadas e irracionales del universo burgués. «Se trata precisamente de las configuraciones de la ilusión, dentro de la cual ellos se mueven y con la cual tropiezan todos los días».[18] Por consiguiente, tales «extravagancias» no son

14 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, págs. 81-82.
15 *Ibid.*, pág. 912.
16 *Ibid.*, pág. 916.
17 Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pág. 81.
18 *Ibid.*, vol. III, pág. 885.

meras invenciones, algo preconcebido, errores meramente subjetivos o mentiras conscientes.

Por otra parte, la dominación de clase de la burguesía necesita de esta conciencia. Revelar la esencia, el trasfondo, las contraposiciones inmanentes de estas relaciones implica enunciar su carácter transitorio. El conocimiento burgués encuentra aquí sus límites. Desde el punto de vista de la burguesía, es imposible en lo esencial otro modo de reflejar la realidad. Los «agentes de la circulación echan a temblar ante el impenetrable secreto de su propia condición».[19] «Desde el punto de vista ideológico, era tanto más fácil incurrir en el error cuanto que aquella dominación de las relaciones en la conciencia de los individuos mismos aparece como un dominio de ideas, y que la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones de dependencia cosificadas, es refirmada, nutrida e inculcada, *of course*, de todos los modos posibles por las clases dominantes».[20]

3. Respecto de las condiciones de nacimiento de la ideología, es preciso mencionar un tercer fenómeno, que configura una condición de índole diferente, más general que las mencionadas hasta ahora: la división social del trabajo entre trabajo manual e intelectual.

La división social del trabajo favorece la autonomía de sectores parciales en contra del todo; de la ideología, por ejemplo, en contra de su base material. Dentro del marco de su dependencia general respecto de la economía, el desarrollo de la ideología en la trama de la historia está sometido a una legalidad propia, determinada por la índole de este sector parcial. Este es relativamente independiente y autónomo, como se advierte, por ejemplo, en el hecho ya mencionado de que cada pensador parte de las ideas de sus predecesores. También el efecto de reacción de la ideología sobre la economía y sobre los otros ámbitos de la vida, y el hecho de que cumpla una función propia, suscitan la ilusión de la independencia y la autonomía absoluta. Tan pronto como se establece una división del trabajo, los trabajos parciales se vuelven autónomos unos respecto de los otros, y brota la ilusión de que poseen una historia independiente. «La división del trabajo pasa a ser verdaderamente tal solo en el momento en que se establece una división entre el trabajo material y el espiritual. A partir de ese instante, puede la conciencia imaginarse que es algo diferente de la conciencia de la praxis existente, y representarse verdaderamente algo sin que esto sea algo real . . . ».[21]

Como conclusión esencial de lo que hemos dicho, destaquemos el hecho de que Marx y Engels ligaron el concepto de la ideología como conciencia falsa con fenómenos bien concretos de la conciencia social. No pueden caber dudas acerca de las características

19 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1951, pág. 157.
20 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 82.
21 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, pág. 28.

de estos fenómenos, ni acerca de las condiciones subjetivas y objetivas de su nacimiento como conciencia falsa. Con el término «ideología» caracterizaron Marx y Engels el contenido básico, esencial, de la conciencia de clase burguesa, es decir la conciencia falsa que esta clase tiene acerca de su propia situación social, de su papel histórico y de sus perspectivas; en particular, la idea del carácter eterno de la condición burguesa. El concepto de ideología incluye aspectos esenciales de la cosmovisión idealista en sus diferentes formas de manifestación como sistema filosófico y como actitud de conocimiento. Es por ello falso e injustificado invocar a Marx para desestimar como conciencia falsa la conciencia de clase en general o el carácter ligado al ser de la conciencia, caracterizándolas como ideológicas en este sentido y contraponiéndoles la comprensión científica, es decir, la verdad. También es falso sostener, como se ha hecho en ocasiones de manera vulgar, que todas las ideas que la sociedad se forja acerca de sí misma configuran una conciencia falsa, para así cuestionarlas. Y por último, es por completo erróneo afirmar que Marx y Engels habrían acuñado y aplicado el concepto de ideología como conciencia falsa para ilustrar su propia concepción fundamental acerca de las relaciones entre ser social y conciencia social.

He ahí aspectos esenciales de la controversia en torno de las ideologías. Por cierto el núcleo de las diferencias de opinión —ante todo de aquellas que son decisivas para el ulterior desarrollo del movimiento socialista en los países capitalistas— se traslada a otro plano. ¿Qué decir de la tesis —sostenida por Mannheim y por la sociología del conocimiento, pero no solo por ellos— según la cual Marx habría omitido someter la propia ideología proletaria a una crítica ideológica? ¿Y qué decir de la afirmación según la cual la conciencia socialista sería ideología en el sentido de conciencia falsa, puesto que confiesa ser una conciencia de clase? Estas preguntas plantean, de rechazo, un problema que podemos formular así: ¿Es posible superar la ideología como conciencia falsa, y —en caso afirmativo— en qué medida?

Ante todo, es preciso dejar bien aclarado que Marx y Engels expusieron con la mayor precisión las condiciones generales en que es posible superar esa ideología. Engels escribe que «*se pone fin*» a toda ideología cuando el hombre toma conciencia de que sus condiciones de vida materiales determinan el curso de los procesos de pensamiento que se desarrollan en su cabeza.[22] El reflejo de las relaciones económicas constituye una concepción ideológica sólo en la medida en que no es reconocido como una inversión.[23] Dentro de la cosmovisión y de la teoría del conocimiento materialista, esa inversión queda descubierta y reconocida. No por ello, es verdad, deja la conciencia social de ser reflejo de condiciones materiales,

22 Cf. F. Engels, «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», en K. Marx y F. Engels, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, vol. II, pág. 371.
23 Carta de Engels a Schmidt, 27 de octubre de 1890, en *ibid.*, pág 464.

pero no necesariamente es una conciencia falsa ni es siempre ideología en este sentido.

Pero con ello sólo se abre la posibilidad abstracta de una conciencia social correcta, no ideológica. La posibilidad concreta y la realidad efectiva de esta conciencia es la conciencia proletaria de clase, o bien la conciencia socialista de la sociedad socialista. A la conciencia proletaria y socialista no se aplican los criterios de la conciencia falsa. El proletariado está en condiciones de producir una conciencia correcta, científica, de su posición y de su misión histórica. El socialismo científico no es una ideología en el sentido mencionado. La ideología socialista es más bien una *ideología fundada científicamente.*

Las condiciones de existencia y de desarrollo del proletariado difieren de manera radical de aquellas a que estuvieron sometidas todas las clases del pasado. Hasta ahora, todas las clases se fundaron en una forma determinada de propiedad privada. Se liberaban históricamente en la medida en que hacían de sus condiciones de existencia, de su posición dominante dentro de cierto sistema de relaciones materiales, las condiciones dominantes de toda la sociedad. Las condiciones bajo las cuales se obtenía la liberación de la sociedad eran las condiciones de la clase dominante. Condición general de la sociedad respectiva era el mantenimiento de la existencia particular de la clase dominante. Cada clase pudo alcanzar su preeminencia solo en cuanto liberó a los individuos de todas las clases de las cadenas particulares que soportaban hasta entonces. «Y en particular, en estas circunstancias era necesario que la misión de los individuos de una clase aspirante al poder fuese presentada como la misión humana general».[24]

En el caso particular del proletariado, en cambio, las condiciones de su propia liberación coinciden con las de la inmensa mayoría de la sociedad. El proletariado no se libera elevando sus condiciones particulares de existencia a condiciones dominantes de toda la sociedad, que de ese modo eternizaría, ni convirtiéndose en «parte absoluta de la sociedad». Se libera más bien *cancelando sus propias condiciones de existencia social.* El proletariado no puede triunfar más que si «se cancela a sí mismo y cancela a su enemigo».[25] La consecuencia ideal y la condición ideológica decisivas del movimiento histórico objetivo del proletariado consisten, por lo tanto, en esto: el proletariado puede y debe reconocer sus condiciones de existencia específicas como condiciones particulares de la existencia de una clase. A fin de que esta situación sea *cancelada,* ella debe *ser reconocida y denunciada.* Las clases explotadoras, por el contrario, no pueden reconocerse y desenmascararse como tales, puesto que intentan eternizar su propia situación. He ahí la diferencia de principio que existe entre estas y aquel.

La relación entre intereses de clase particulares e intereses humanos generales se presenta, pues, de manera contrapuesta en el

24 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* pág. 298.

25 F. Engels y K. Marx, «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik», en K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie...,* pág. 137.

desarrollo histórico del proletariado y en el de la burguesía. El proletariado tiene que poner de relieve ante todo las relaciones efectivas de la sociedad capitalista como relaciones de clase. En este sentido afirmó una vez Lenin que el requisito de la conciencia de sí de la clase obrera es la absoluta claridad acerca de las relaciones recíprocas entre todas las clases de la sociedad moderna.[26] El proletariado se presenta abiertamente a sí mismo y presenta su misión histórica como un movimiento de clase. Su objetivo no es, empero, el establecimiento de una nueva sociedad de clases, sino la supresión de todas las clases. Con su constitución como clase y la conquista del poder, el proletariado puede imponer este proceso de desarrollo en contra de las intentonas restauradoras de una burguesía históricamente sobrevivida. En la medida en que lo logra, la conciencia de clase del proletariado se trueca en la conciencia socialista de toda la sociedad.

Por ello el punto de vista del proletariado es el único a partir del cual es posible reflejar de manera correcta la esencia de la sociedad capitalista, su dialéctica interna, sus contradicciones y la perspectiva histórica que permite comprender su conexión total. La óptica de una clase que ya no permanece en el terreno de la sociedad capitalista es precondición para que sea posible descubrir la esencia de la sociedad burguesa, pues en su esencia se revela la tendencia a su propia superación. «Del mismo modo, esta consideración correcta lleva (...) a puntos en los cuales se insinúa la cancelación de la figura presente de las relaciones de producción *foreshadowing* [preanunciando] de tal modo el movimiento deviniente del futuro. Si por un lado las fases preburguesas aparecen como supuestos puramente históricos, es decir superados, las condiciones actuales de la producción se muestran como *superándose a sí mismas* y por lo tanto como *supuestos históricos* de un nuevo estado de la sociedad».[27] De tal modo se unifican en el proletariado el conocimiento de sí de la sociedad y la perspectiva histórica, la conciencia de sí de la clase y la conciencia de sí de la sociedad. En *La Sagrada Familia*, Marx señala el condicionamiento recíproco de la comprensión del carácter particular de la situación propia y de la comprensión de la totalidad de la sociedad: «No se trata de lo que este o aquel proletario, o aun el proletariado en su conjunto, se *represente* ocasionalmente como meta. Se trata *de lo que el proletariado es*, y de lo que, de acuerdo con este *ser*, se verá históricamente obligado a hacer. Dentro de su situación de vida, así como dentro de la organización total de la sociedad burguesa de nuestros días, él tiene señaladas su meta y su acción histórica de una manera patente e irrevocable».[28]

El proletariado no se ve precisado a falsificar el carácter históricamente particular de las relaciones sociales como si fuesen algo

26 V. I. Lenin, *Was tun?*, en V. I. Lenin, *Werke*, Berlín, 1955, vol. 5, pág. 426.
27 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 365.
28 F. Engels y K. Marx, «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik», en K. Marx y F. Engels, *Die heilige Familie...*, pág. 138.

eterno, natural. Más aún, su misión histórica le exige revelar de continuo el carácter histórico de estas relaciones. Por eso incurre en una falsificación y una deformación del marxismo, en una pura sofística, quien, invocando a Marx y Engels o partiendo de ellos, caracterice la ideología socialista como conciencia falsa. El concepto, el término «ideología» es empleado más bien en un doble sentido. En primer lugar, para caracterizar aquello que Marx y Engels entendieron concretamente por conciencia f lsa. En segundo lugar, sin embargo, este término aparece en la literatura marxista [29] —pero no solo en ella— como nombre colectivo para designar la conciencia social de una clase. En este segundo uso es inservib e para caracterizar una conciencia falsa ... Significaría incurrir en un error dogmático afirmar que la conciencia socialista está por completo a salvo de falsedades. Ello negaría la significación de la praxis para la teoría, cuyo reconocimiento constituye una de las fuentes más poderosas de la eficacia del pensamiento socialista. Pero los errores del pensamiento socialista, en primer lugar, no atañen a la tarea fundamental de la clase obrera, a su perspectiva histórica. En segundo lugar, no brotan de límites cognoscitivos determinados por la clase. «Cuando los bolcheviques hacen estupideces, eso significa que el bolchevique dice: dos por dos es igual a cinco; pero cuando sus enemigos, es decir los capitalistas y los campeones de la Segunda Internacional, cometen idioteces, eso significa que han dicho: dos por dos es igual a velas de estearina».[30] La conciencia socialista está en condiciones de corregir tales errores sobre la base de ella misma. He aquí una prueba: la liquidación del culto de la personalidad sobre la base de la ideología socialista y de las relaciones materiales de la sociedad socia ista. La praxis del movimiento socialista confirma de continuo la corrección de la conciencia socialista como un todo, así como de sus conclusiones parciales. El socialismo no puede ya apoyarse en la fuerza de la espontaneidad. La realización consciente del programa científico de esta sociedad constituye un proceso de permanente prueba, afirmación y corrección de los conocimientos alcanzados. Es preciso observar, además, que si no toda conciencia de clase o conciencia social es ideología, *tampoco lo es toda conciencia falsa.* El logro de Marx consiste, precisamente, en que no redujo lo falso de la ideología a simples errores. Cuando se clasifica sin más como ideología cualquier pensamiento falso y cualquier error, se deja de lado el contexto concreto de la crítica de Marx a as ideologías. Un error dogmático de otro cuño es la simplificación de las relaciones entre lo verdadero y lo falso dentro de la conciencia burguesa. Pues, como es natural, caracterizar la ideología burguesa como una conciencia fundamentalmente falsa no significa que sea absolutamente incapaz de tener conocimientos justos acerca de la realidad social. Una manifestación muy cruda y dañina de este dogmatismo

29 Cf. *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, Berlín, 1959, pág. 611.
30 V. I. Lenin, «IV Kongress der Kommunistischen Internationale, 5. November bis 5, Dezember 1922», en V. Lenin, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 33, pág. 415.

se presenta hoy cuando desde ciertos sectores se niega el contenido humanista de la conciencia socialista, o bien se desestima el humanismo burgués como un error en bloque, como una etapa superada del pensamiento humano, del idealismo histórico. Es verdad que el humanismo burgués fue impotente, inconsecuente e ilusorio en la medida en que procuró escapar en el terreno del espíritu de los límites materiales de la sociedad burguesa. Pero ello no nos da derecho a olvidar que importantes humanistas burgueses, ante todo a partir de sus posiciones antifeudales y anticlericales —y engañados, por lo demás, por la inmadurez de la oposición de clases de los comienzos del régimen capitalista—, formularon ideales permanentes y esenciales del desarrollo humano, cuyo valor no resulta menoscabado por el hecho de que sea imposible realizarlos en el terreno de la sociedad de clases.

Sería una tarea beneficiosa para la ciencia marxista de la sociedad analizar la medida en que la praxis del socialismo ha influido en la modificación o la reforma de ciertas tesis de la ideología burguesa. Es evidente que de continuo se acentúa la tendencia de la burguesía moderna a adoptar determinadas concepciones o conductas prácticas contrarias a sus propósitos primitivos, obligada a ello por la fuerza del socialismo (p. ej., concesiones hechas a la clase obrera en virtud de los progresos sociales y de los logros de los países socialistas).

Pero hoy también son patentes los límites decisivos que la conciencia burguesa encuentra en todos los ámbitos. Esto se demuestra sobre todo en relación con la praxis de la revolución socialista: el aspecto ideológico de la conciencia burguesa se manifiesta en que no concibe como tales los cambios de las bases materiales de la vida social, es decir que no los concibe en su legalidad objetiva, sino —dicho groseramente— como negación de lo normal, como error, como un desvío que sería preciso corregir. La incapacidad para reconocer el determinismo material y el condicionamiento a que se encuentra sometido su pensamiento engendran de manera inevitable la incomprensión del carácter transitorio de aquellos supuestos y de este pensamiento. La abolición de la forma burguesa e históricamente concreta de un fenómeno social general es percibida en el plano subjetivo como pérdida de esa relación misma.

«De allí surge, por otra parte, la trivialidad que consiste en considerar la libre competencia como el desarrollo definitivo de la libertad humana, y la negación de la libre competencia como la negación de la libertad individual y de la producción social fundada en esta . . .».[31]

La especificidad de la revolución ideológica consiste en que aprehende la conciencia de los individuos aprisionados dentro del pensamiento burgués sin que tengan conocimiento de su situación ni de la necesidad natural de esa revolución, de su condicionamiento

31 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pág. 545.

material y enraizado fuera de la conciencia, o de sus perspectivas históricas. La necesidad de la subversión ideológica y de una confrontación activa con la ideología burguesa, es decir la necesidad de luchar por imponer y difundir la ideología socialista, surge entonces al menos de dos motivos: en primer lugar, de la incompatibilidad esencial, de contenido, de las nuevas relaciones materiales con la vieja ideología, y en segundo lugar de la incapacidad de la conciencia burguesa para realizar por sí misma de manera completa esta revolución, esta renovación.

El carácter ideológico de la conciencia burguesa revela su acción práctica y su forma de manifestación, no en último término, en la existencia de una determinada actitud cognoscitiva, de un determinado punto de vista, de cierta manera de pensar, así como de prejuicios y criterios fuertemente arraigados. Estos criterios son aplicados a cada fenómeno concreto de la vida, a cada situación objetiva. Aquí se pone de relieve la incapacidad de la conciencia ideológica burguesa para percibir de manera objetiva, de acuerdo con la cosa misma, los nuevos procesos sociales y las relaciones del socialismo. «Pero al discutir con nosotros sobre la abolición de la propiedad privada, no la confronten ustedes con sus representaciones acerca de la libertad, la cultura, el derecho, etc.».[32] Aquí Marx y Engels ponen en descubierto la raíz de una contradicción que desempeña un papel decisivo en el proceso práctico de la subversión ideológica. Por un lado, los nuevos procesos prácticos y fenómenos del mundo socialista no pueden ser comparados con las representaciones y criterios corrientes; la aceptación irrestricta y la identificación personal con este nuevo mundo exige el abandono de las viejas anteojeras de la ideología burguesa. Por otro lado, el compromiso consciente con esta praxis es la condición decisiva para el abandono de esas representaciones. Así, el concepto burgués de libertad exhibe criterios que son insuficientes, por estrechos, para aprehender la esencia de la libertad socialista. Esta contradicción solo puede resolverse dentro de la praxis de la colaboración cotidiana en esta revolución.

Es evidente entonces que la subversión ideológica no consiste solo en la controversia acerca del contenido de algunos problemas, sino en la superación de un modo de pensar, en la supresión de los supuestos subjetivos que impiden descubrir la verdad. La confrontación con la vieja ideología no solo exige refutar y corregir tesis parciales, es decir exponer nuestro propio punto de vista, sino también revelar los supuestos y raíces de la ideología burguesa y desenmascarar su punto de vista, que necesariamente engendra prejuicios e ilusiones. Y ello es necesario, en particular mientras el cambio esencial producido en las relaciones sociales no se traduzca de manera nítida y totalizante en el mundo de los fenómenos. En este sentido, la remoción de los prejuicios se reduce a la tarea de concebir la esencia de las relaciones sociales.

32 K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlín, 1951, pág. 27.

Constituiría por ello un pernicioso error disminuir la importancia de la lucha ideológica o la función de la subversión ideológica dentro del desarrollo de todos los otros campos, y llevar a la práctica la tesis de la coexistencia pacífica también en el terreno de la ideología. Una de las formas en que se traduce este error consiste en desdeñar, en la consideración de determinados problemas de la construcción del socialismo, el papel retardatario que cumplen los prejuicios y las prevenciones burguesas en la conducta práctica de los hombres. Desarraigar esos prejuicios sociales por todos los medios, incluida la crítica de Marx a la ideología, descubriendo y exponiendo su carácter ideológico, es decir, falso —pero falso necesariamente—, debiera suscitar la atención preferente de los filósofos y sociólogos marxistas.

La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx

Vojin Milic

[«Marks o odnosu izmedju drustva i saznanja», *Filozofia*, Belgrado, vol. 9, nº 2, 1965, págs. 123-45.]

La relación entre sociedad y conocimiento es uno de los temas centrales en la obra de Marx. En todos los períodos de su actividad científico-filosófica, Marx se ha ocupado en profundidad de este problema, considerándolo desde los puntos de vista más diferentes. Por lo común, la crítica a determinados publicistas, a su concepción teórica o práctico-política acerca de las corrientes de pensamiento y de los movimientos políticos, dio ocasión a que Marx formulara sus posiciones; su crítica se proponía revelar insuficiencias y falsedades, así como exponer las causas histórico-sociales de tales ideas. La crítica de la ideología como una conciencia torcida y falsa recorre toda la obra de Marx, y por cierto no como un suplemento caprichoso o un agregado, sino como un elemento esencial. Marx expone, en las primeras fases de su desarrollo, sus más importantes ideas teóricas a partir de sus críticas a posiciones contrarias. No olvidemos la importancia que para la maduración de su filosofía tuvieron los escritos en los cuales critica a Hegel;[1] la misma significación revisten *La Sagrada Familia* (1844-45) y *La ideología alemana* (1845-46), donde Marx y Engels desarrollan su crítica a la filosofía alemana poshegeliana. El *Manifiesto Comunista* estuvo precedido por toda una serie de análisis críticos de las ideas de un sinnúmero de autores comunistas y socialistas; entre esos análisis, el más importante es, sin duda, *Miseria de la filosofía* (1847). Y por último, no es una de las preocupaciones menores de la obra máxima de Marx, *El capital*, elaborar una crítica de la economía política como forma de la ideología. Prueba de esto son el subtítulo de la obra y los esbozos de su plan originario, así como la obra misma, en particular si se piensa que *Teorías sobre la plusvalía*, de publicación póstuma, fue concebido originariamente como parte de *El capital*. Tampoco hay que olvidar que el *Anti-Dühring*, sin duda la obra más influyente de Engels, nació de una confrontación crítica. Si se considera que los análisis críticos de Marx —en particular cuando él los ha elaborado y no aparecen como simples notas marginales— no determinan solo la posición histórico-socialmente condicionada de una idea, sino que dilucidan en

1 *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843); *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44); *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general* (último capítulo de los *Manuscritos económico-filosóficos*) (1844).

profundidad su contenido y su estructura conceptual, y a menudo hasta intentan aclarar su génesis psicológica, se comprenderá qué inagotable fuente constituye su obra para la sociología del conocimiento. Como se comprende, no podemos exponer aquí todo el contenido de los análisis de Marx en materia de sociología del conocimiento, ni entrar en los detalles de sus procedimientos metodológicos. El presente artículo se limita a considerar los aspectos fundamentales de la concepción de Marx acerca de la relación entre sociedad y conocimiento, así como los supuestos teóricos a partir de los cuales elaboró esa posición. Pero este problema reviste tanta importancia dentro de la filosofía de Marx que no es posible elucidar sus posiciones teóricas acerca de él sin referirlas a sus ideas fundamentales acerca de la filosofía de la historia y la antropología. Por lo demás, ambas disciplinas filosóficas constituyen en Marx una unidad indisoluble, ya que para él la historia es obra de los hombres, y los hombres, un resultado de la historia.

Diversas corrientes de pensamiento estimularon el desarrollo de las ideas de Marx. Ya mencionamos sus críticas a numerosos filósofos, científicos y ensayistas políticos. Sin embargo, papel decisivo en la formación de su pensamiento tuvo la polémica con la filosofía hegeliana. Y su relación con esta fue también importantísima para su concepción del condicionamiento social del conocimiento y de su papel en la vida de la sociedad —concepción de interés decisivo con relación a la problemática que consideramos aquí—. Delimitándose críticamente de la filosofía de Hegel, desarrolló Marx al mismo tiempo sus ideas acerca del origen, el desarrollo y la función social de la conciencia, y las ideas obtenidas de tal modo pasaron luego a formar parte de una nueva concepción acerca del hombre y de la historia. Por consiguiente, no podemos omitir en nuestro estudio la relación de Marx con Hegel...[2]

La posición de Marx frente a Hegel es plurivalente en extremo. No se trata de un rechazo radical, ni se la puede reducir a un mero desplazamiento del punto de vista ontológico básico, es decir, a una interpretación materialista de la filosofía de la historia de Hegel y de su método. En su superación crítica de la filosofía hegeliana, Marx plantea toda una serie de problemas, los resuelve y aun aquellas ideas que manifiestamente toma de Hegel cobran entonces un sentido diferente. Marx adopta ante todo la idea de Hegel según la cual la historia es un proceso de desarrollo unitario y sujeto a leyes, pero le da una interpretación esencialmente diversa. Lo que se desenvuelve en el curso de la historia no es el espí-

2 Debemos decir que la elucidación de los vínculos de Marx con Hegel ha sido objeto de polémicas muy encarnizadas en el desarrollo del marxismo desde Bernstein hasta hoy. Existe una bibliografía muy vasta sobre el tema. Se encontrará una exposición informativa de este problema en el ensayo de I. Fetscher, «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», *Marxismus-studien*, 3, continuación, Tubinga, 1960. Acerca del análisis de la relación de Marx con Hegel en el terreno que atañe principalmente a la sociología del conocimiento, es interesante la investigación de K. Lenk, «Dialektik und Ideologie: Zum Ideologieproblem in der Philosophie Hegels», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, año 49, 1963, cuadernos 2-3.

ritu del mundo ni la idea absoluta, sino el hombre. «La historia es la verdadera historia natural del hombre».[3] La historia de la humanidad en su conjunto tiene, según Marx, un sentido unitario. Formalmente, Marx y Hegel coinciden en que el sentido de la historia reside en la libertad. Según Hegel, la libertad es la autoconciencia plena del espíritu del mundo; según Marx, ella consiste en la máxima emancipación del hombre respecto del determinismo natural, con miras al mayor desarrollo posible de la libertad y de la actividad creadora libre, que tiene en ella misma su fin. Su prerrequisito básico es el desarrollo de las fuerzas productivas, la organización racional y humana y la liberación de las relaciones entre los hombres dentro de la comunidad humana. Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* concibe Marx de ese modo el sentido de la libertad y de la historia. Y como demostración de que Marx efectivamente tuvo por guía esta concepción en toda su actividad científica y filosófica, valga el conocido pasaje del tercer volumen de *El capital*: «El reino de la libertad comienza de hecho sólo allí donde termina el trabajo, que está determinado por la necesidad y la presión de fines exteriores; por consiguiente, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, reside más allá de la esfera de la auténtica producción material (...) La libertad en este ámbito sólo puede consistir en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza y lo pongan bajo su control social, en lugar de ser dominados por él como por un poder ciego; consiste en que lo realicen con el mínimo gasto de fuerzas, y en las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero siempre será este un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, que se impone como fin autónomo, el verdadero reino de la libertad, el que sin embargo sólo puede florecer sobre la base de aquel reino de la necesidad».[4] La libertad, por lo tanto, tiene su fundamento en la satisfacción de las diversas necesidades del hombre en cuanto ser natural-social, las cuales se despliegan en el curso de la historia paralelamente al desarrollo de la productividad.[5] De acuerdo con ello, la libertad jamás puede ser absoluta. Por el momento no es preciso poner bien en claro el lazo entre la concepción de Marx acerca de la historia y su modo de concebir la relación entre sociedad y conocimiento; más adelante veremos que el problema de la verdad se planteó dentro de una perspectiva histórica general y que casi siempre se recurre al momento histórico para juzgar acerca del conocimiento, en particular acerca del referido a la sociedad. Marx conserva la idea hegeliana acerca de la ligazón y la dependencia recíproca de todos los aspectos de la vida social, pero las explica de un modo muy diferente. Se deslinda claramente de Hegel

3 K. Marx, *Ökonomisch-politische Manuskripte*, en *MEGA*, Berlín, Marx-Engels Verlag, 1932, vol. III, cap., I, pág. 162.
4 K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1964, vol. XXV, pág. 828.
5 *Ibid.*

cuando escribe: «La primera tarea que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel (...) Mi investigación me llevó al resultado de que las relaciones jurídicas, al igual que las formas de Estado, no son concebibles a partir de ellas mismas ni del llamado desarrollo universal del espíritu humano, sino que más bien tienen sus raíces en las condiciones de la vida material, a cuya totalidad Hegel, siguiendo las huellas de los pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII, resumió con el nombre de "sociedad civil"; pero la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política».[6] Algo después llegó Marx a la siguiente conclusión, de fundamental importancia para su concepción de las relaciones entre sociedad y conocimiento: «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino que por el contrario es su ser social lo que determina su conciencia».[7] He ahí delineada la posición básica de Marx. No obstante, para entender verdaderamente este punto de vista tenemos que dilucidar una serie de problemas, pues de lo contrario podríamos caer en una visión unilateral de las ideas de Marx. Se advertirá entonces cuánto más compleja que lo que podríamos inferir a partir de la formulación citada es la concepción de Marx acerca de la relación entre sociedad y conocimiento.

Debemos explicar ante todo la significación específica del concepto de «ser social» en cuanto determinante decisivo de la conciencia y del conocimiento. Esa significación no es material en sentido físico; tampoco se funda en alguna propiedad bio-fisiológica de los hombres. El concepto de «ser social» es, en el fondo, sinónimo de la forma de la producción social, que contiene, en unidad más o menos contradictoria, factores tecnológicos, de organización social y económicos (propiedad y apropiación de los productos). Si el ser social se aprehende de ese modo, en él está contenida de manera directa una parte de la conciencia social: aquella, precisamente, que forma parte del trabajo en cuanto actividad productora. De acuerdo con Marx, esta parte es la menos expuesta a deformaciones ideológicas; conocimientos de esa índole pueden ser comprobados con la mayor facilidad, por lo cual se truecan con rapidez y de manera acabada en formas superiores, científicas. Esa posición de Marx puede leerse a las claras en el «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, que acabamos de citar, donde contrapone la exactitud de las ciencias naturales a todas las otras formas de conocimiento, menos precisas. La posibilidad muy real de que las condiciones sociales puedan influir de manera negativa sobre el conocimiento técnico-práctico no constituía para Marx un problema grave. Cuando las necesidades sociales exigen un desarrollo del conocimiento técnico, este se realizará sin grandes perturbaciones originadas fuera del campo del conocimiento. Marx inves-

6 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, prefacio, en *Werke*, vol. XIII, pág. 8.
7 *Ibid.*, págs. 8-9.

tigó ante todo las causas y las consecuencias de una conciencia falsa en aquellas formas de conocimiento cuyo contenido no se incluye en el proceso de la producción social. Con posterioridad, Engels estudiará la ideologización de los conocimientos teóricos acerca de la naturaleza. En un pasaje de *Dialéctica de la naturaleza* afirma Engels, por ejemplo, que la teoría de Darwin acerca de la lucha por la existencia constituye una transposición de las teorías de Hobbes y de Malthus a la naturaleza viva; en una segunda fase, esta concepción, levemente modificada en la forma del darwinismo social, es retraducida de la biología a la interpretación de la sociedad.[8] Marx sin embargo centró su atención, al igual que los pensadores de la Ilustración, en la investigación de las deformaciones y fallas del conocimiento de la sociedad. En comparación con Bacon, esto implica un desplazamiento decisivo del eje a partir del cual se investiga la relación entre sociedad y conocimiento.

En sus investigaciones acerca de la influencia de los factores sociales sobre el conocimiento, Marx persigue un objetivo básico: establecer las condiciones sociales más favorables para un desarrollo multifacético del pensamiento racional como ingrediente de la praxis social revolucionaria y subvirtiente. Las más de las veces, sin embargo, Marx persigue este objetivo de manera indirecta, a saber: mediante el análisis de la conciencia falsa. Por ello puede decirse con razón que su sociología del conocimiento es ante todo una crítica de las ideologías. A primera vista podría parecer extraño que para un punto de vista teórico según el cual el ser social determina la conciencia social pudiera plantearse el problema de una conciencia falsa, y precisamente el problema de la conciencia falsa del ser social. Pues si el ser social determina la conciencia, y si esta es «copia» de aquel, la conciencia será tal cual es el ser, y por consiguiente no podrá ser una conciencia falsa. Ya en una de sus primeras obras —aquella que, como más adelante veremos, reviste la mayor importancia para la sociología del conocimiento— expone Marx su concepción acerca de las causas de la conciencia falsa, falsificada. Afirma que la religión, como conciencia deformada, falsificada, como la conciencia de un estado de cosas social falsificado y deformado, «es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* no posee una realidad verdadera», porque representa la conciencia de sí y el sentimiento de sí de un hombre «que todavía no se ha encontrado a sí mismo o bien ya se ha perdido de nuevo».[9] De acuerdo con eso, la conciencia falsa puede ser el resultado de su falta de desarrollo general históricamente condicionada, o bien de estados de cosas sociales que no corresponden a la naturaleza humana generada en la historia. Más adelante, luego de exponer de manera sumaria los rasgos más importantes de la conciencia falsa, veremos en qué consiste este segundo motivo, que según Marx reviste particular significación respecto de las sociedades de clases.

8 F. Engels, *Dialektik der Natur*, en *Werke*, vol. XX, pág. 564-66.
9 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Werke*, vol. I, pág. 378.

No sería difícil proporcionar una exposición fenomenológica muy detallada y matizada de la conciencia falsa, así como de los modos en que ella nace, sobre la base de los numerosos análisis de Marx y Engels acerca de la estructura conceptual de diferentes ideologías. Sin embargo, el presente artículo se limita a exponer algunos rasgos, que según Marx son característicos de la conciencia falsa.

1. La primera de esas características es el aparente divorcio de la conciencia respecto de las condiciones histórico-sociales de la existencia humana, de lo cual resulta que la conciencia *a*) se desenvuelve de manera prevalente y hasta exclusiva siguiendo leyes propias, inherentes a ella, y *b*) influye de modo decisivo sobre la vida social. «Los productos de la cabeza del hombre aparecen como dotados de una vida propia, como configuraciones autónomas que mantienen relaciones entre sí y con los hombres».[10] A este tipo específico de alienación de los pensamientos llama Marx en ocasiones «fetichismo».

2. La segunda propiedad típica del modo de pensar ideológico en cuanto conciencia falsa es su fenomenismo, es decir su tendencia a describir de manera exclusiva el aspecto fenoménico de la realidad. Según Marx, el pensar científico y filosófico consiste, precisamente, en aprehender la esencia de un fenómeno, o dicho en otros términos en poner de relieve los factores determinantes que ligan fenómenos diversos a estructuras totales, y que influyen de manera decisiva en la transformación de estas. Si esencia y fenómeno coincidiesen por completo —dice Marx en un pasaje de *El capital*—, la ciencia sería superflua. Desde este punto de vista epistemológico, Marx critica las diferentes formas de fenomenismo como ejemplos típicos de conciencia falsa. En este sentido quizá las más interesantes son sus críticas a la economía política vulgar, «que no hace más que navegar a la deriva dentro de una conexión aparente, rumiando de continuo el material ofrecido desde hace mucho tiempo por la economía científica, a fin de hallar una explicación plausible de los fenómenos más groseros, por así decir, y ello para uso doméstico de la burguesía, limitándose en lo demás a sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las representaciones triviales que los agentes burgueses de la producción se forjan acerca de su mundo, al que consideran el mejor de los mundos posibles».[11] Es preciso considerar en particular la segunda parte de esta cita, donde el fenomenismo trivial y pedantesco es comparado con el practicismo unilateral y la mera descripción de la praxis existente.[12] Con ello Marx no cuestiona la eficacia

10 K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, en *Werke*, vol. XXIII, pág. 86.
11 *Ibid.*, pág. 95.
12 En otros pasajes insiste Marx de manera todavía más expresa en la ligazón del fenomenismo con el practicismo, p. ej. «Por otra parte, es por completo natural que los agentes efectivos de la producción se sientan a sus anchas en estas formas alienadas e irracionales del capital-interés, tierra-renta, trabajo-salario, puesto que se trata de los fenómenos de la apariencia dentro

inmediata de una praxis guiada por representaciones falsificadas acerca de la realidad. En el sistema capitalista, semejante praxis puede ser—considerada, naturalmente, desde el punto de vista de los capitalistas individuales— la única adecuada en el plano económico. Marx demuestra, sin embargo, que toda una serie de categorías importantísimas de que se sirve esa praxis se vuelven irracionales y mistificadas precisamente a causa de las necesidades de ésta. Esto se trasluce con nitidez en las categorías de la ganancia y del salario como presunto precio del trabajo. «La ganancia —dice Marx como conclusión de su análisis de esta categoría—, tal como la hemos abordado aquí, es lo mismo que la plusvalía, solo que en una forma mistificada, forma esta que necesariamente brota del modo de producción capitalista. Puesto que en la formación aparente del precio de costo es irreconocible la diferencia entre capital constante y variable, el origen de la transformación de valor que acaece durante el proceso de producción tiene que ser desplazado, de la parte correspondiente al capital variable, al capital total».[13] Esa misma función —a saber: ocultar la explotación— tiene el hecho de que el salario se considere precio del trabajo, mientras que, según Marx, «no es más que una expresión irracional del valor o del precio de la fuerza de trabajo».[14]

3. Otra característica de la conciencia falsa consiste en su parcialidad. Un aspecto aislado de la compleja realidad social y natural es separado de la totalidad real dentro de la cual subsiste, y se lo investiga por sí solo. En un segundo paso se olvida esa abstracción inicial, mediante la cual se había separado ese objeto de investigación de la totalidad real a la que pertenecía, y se procede a 1) explicarla con exclusividad de manera inmanente, y a 2) sobrevalorar su significación determinista dentro de los marcos de una totalidad experimental más amplia, que es establecida por analogía con las propiedades descubiertas para una de sus partes. Ya en sus primeros escritos señalaron Marx y Engels esta forma de ideologización de los procesos de pensamiento, y explicaron que sus raíces debían buscarse en la especialización, que a su vez se origina en el curso de la división del trabajo. En algunas cartas de vejez insistió Engels en la importancia de esta forma de conciencia falsa. «El reflejo de las relaciones económicas como principios jurídicos es también, necesariamente, un reflejo invertido: se produce sin que quienes actúan tengan conciencia de ello. El jurista cree operar con proposiciones apriorísticas, cuando en verdad estas últimas no

de la cual ellos se mueven y con la cual se enfrentan cotidianamente. Y es por eso también natural que la economía vulgar, que no es otra cosa que una traducción didáctica, más o menos doctrinaria, de las representaciones cotidianas de los agentes efectivos de la producción, y que introduce en ellas un cierto orden comprensible, halle precisamente en esta trinidad, en la cual toda la conexión interna ha quedado borrada, la base natural y al abrigo de cualquier duda de sus vanidosas trivialidades» (*Das Kapital*, vol. III, en *Werke*, vol. XXV, págs. 838-39).

13 *Ibid.*, pág. 46.

14 *Ibid.*, pág. 831.

son otra cosa que reflejos económicos; de tal manera, todo se encuentra invertido».[15]

4. Otro rasgo de la conciencia falsa es su carácter ahistórico. Consiste en la absolutización del conocimiento de un período histórico. Supongamos que ciertos conocimientos sean apropiados, en términos generales, para su propia época; su ideologización consistirá en proclamar que las relaciones y leyes de este período son «eternas» y «naturales». Ese modo falseado de pensar es incapaz de reconocer tanto los períodos históricos anteriores cuanto las tendencias de desarrollo que se insinúan ya en la forma contemporánea de sociedad. Marx advirtió esta forma de ideologización del pensamiento en la economía política clásica. «Por cierto que la economía política ha analizado, aunque en forma incompleta, el valor y el proceso de valorización, poniendo en descubierto el contenido oculto en estas formas. Pero jamás se planteó esta pregunta: ¿por qué este contenido adopta aquella forma, por qué se traduce el trabajo en el valor, y la medida del trabajo, obtenida mediante su duración, en la magnitud de valor de los productos del trabajo? Fórmulas que llevan escrita sobre la frente su pertenencia a una formación social en la cual el proceso productivo domina a los hombres, y no estos a él, son consideradas por la conciencia burguesa como fruto de una necesidad tan evidente como el trabajo productivo mismo. Las formas preburguesas del organismo productivo social reciben entonces el mismo trato que los padres de la Iglesia daban a las religiones precristianas».[16]

5. En todas estas formas de falsificación del pensamiento, en que este se vuelve conciencia falsa, Marx y Engels analizan la calidad cognoscitiva de esas figuras ideales desde el punto de vista epistemológico, discerniendo las causas de esa falsificación en las circunstancias sociales objetivas. El problema psicológico de si son sinceros quienes crean o exponen tales ideas no se plantea, al menos de manera expresa. Acerca de esta concepción del proceso psicológico dentro del cual se genera la conciencia falsa tenemos toda una serie de inequívocas declaraciones hechas por Marx y Engels. En su conocido prólogo a la primera edición de *El capital*, en el cual expone los supuestos metodológicos fundamentales de su obra, afirma Marx entre otras cosas: «Agregaré todavía unas palabras para evitar un posible malentendido. Es verdad que no pinto con colores rosados las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí se trata de las personas solo en cuanto son la personificación de categorías económicas, representantes de determinadas relaciones de clase e intereses. Menos que nadie podría yo, que concibo el desarrollo de la formación económico-social como un proceso histórico-natural, hacer responsables a los individuos por relaciones cuya criatura social son, por más que en lo subjetivo se figuren

15 F. Engels a C. Schmidt, 27 de octubre de 1890, en K. Marx y F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlín, Dietz, 1953, pág. 508.
16 K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, en *Werke*, vol. XXIII, págs. 94-96.

estar muy por encima de ellas».[17] Por lo tanto, la complexión del sistema histórico-social determina el contenido de sus funciones particulares, y la explicación teórica de las funciones se deduce de la conceptuación teórica del sistema. También Engels insiste en el carácter espontáneo del nacimiento de la ideología como forma más importante de la conciencia falsa. «La ideología es un proceso que los llamados pensadores cumplen por cierto con conciencia, pero con una conciencia falsa. Las fuerzas que verdaderamente los mueven permanecen desconocidas para ellos; de lo contrario no existirían procesos ideológicos. Así, el pensador imagina fuerzas motrices falsas, es decir, aparentes».[18] Por lo tanto, el problema de la conciencia falsa es trasladado del plano de la psicología al plano de la gnoseología y de la sociología. Y planteado con esta amplitud, se vuelve naturalmente multívoco.

Pero no debe creerse que Marx descuidó el hecho de que también la mentira consciente, que se propone inducir a error, puede aparecer como un recurso ideológico. Aun si no hubiera encontrado suficientes ejemplos en su época, Marx conocía muy bien lo que Platón, Maquiavelo, los iluministas franceses y muchos otros autores del pasado habían escrito —aunque desde diversos puntos de vista filosóficos y sociales— sobre este tema. Pero sobre la base de diferentes publicaciones de Marx acerca de la época en que vivió podemos inferir el modo en que, a su entender, una ideología puede transformarse, de convicción subjetiva firmemente arraigada, en engaño consciente. He aquí una ilustración histórico-social muy interesante, extraída de los párrafos iniciales de *El 18 Brumario*: «Hegel observa en algún lado que todos los grandes hechos y personas de alcance histórico-mundial suceden, por así decir, dos veces; pero olvidó agregar que si la primera vez se presentan como tragedia, la segunda lo hacen como farsa».[19]
Una de las características de esta repetición cómica de acontecimientos históricos que en su origen fueron trágicos, y que no representa un mero decorado exterior sino el signo de la desmoralización de fuerzas sociales que se han vuelto anacrónicas, consiste en la transformación de la ideología, que antes fue una creencia inconmovible e irrestricta, en un mero recurso de engaño. He aquí como formula Marx esta idea:

«*Trágica* fue su historia mientras constituyó la fuerza preexistente del mundo, y la libertad, por el contrario, un mero capricho personal; en una palabra: mientras creía y debía creer él mismo en su

17 *Ibid.*, pág. 16
18 F. Engels a F. Mehring, 14 de julio de 1893, en *Ausgewählte Briefe*, pág. 549.
19 K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en *Werke*, vol. VIII, pág. 115 Encontramos también esta idea en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, una de las primeras obras de Marx: «Es instructivo para ellos [los pueblos que cumplieron la revolución burguesa] ver cómo el *ancien régime*, que en ellos vivió su *tragedia*, representa su *comedia* como retoño alemán» (*Werke*, vol. I, págs. 1, 381).

justificación. Mientras el *ancien régime* como orden vigente del mundo luchó con un mundo naciente, incurrió en un error histórico-mundial, pero no en un error personal. Por ello su derrumbe fue trágico.
»El actual régimen alemán, por el contrario, es un anacronismo, una contradicción flagrante respecto de axiomas universalmente reconocidos; esa nulidad del *ancien régime*, expuesta en el escenario del mundo, finge creer todavía en sí misma, y exige del mundo el mismo engaño. Si creyese en su propia *esencia*, ¿acaso intentaría ocultarla bajo la *apariencia* de una esencia ajena y buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma?».[20]

También en otros pasajes analiza Marx la situación social en que la ideología se convierte en apologética, en mentira consciente. Es interesante que mencione como fundamento de esta transformación ideológica el fenómeno del pensamiento teórico más adecuado desde el punto de vista histórico:

«La burguesía había conquistado el poder político en Francia e Inglaterra. A partir de entonces, la lucha de clases adquirió formas cada vez más francas y amenazadoras, tanto en el terreno práctico cuanto en el *teórico* [las bastardillas son nuestras]. Tocaron a muerto por la economía científica burguesa. Ya no se trata ahora de la verdad de tal o cual teorema, sino de si este resulta útil o perjudicial, oportuno o molesto para el capital; se trata de si es o no tolerable. El lugar de la investigación desinteresada fue ocupado por la charlatanería a sueldo; el estudio científico sin prevenciones fue sustituido por la mala conciencia y los torcidos propósitos de la apologética».[21]

Prosiguiendo el desarrollo de esta idea, señala Marx el alto nivel teórico de la conciencia de clase del proletariado alemán como la razón por la cual la economía científica burguesa no pudo hacer pie en Alemania.[22] Si agregamos a ello que los pasajes en que Marx expone el procedimiento apologético son más numerosos que aquellos en que combate un pensamiento teórico muy elaborado, con facilidad podremos inferir que sus obras han de contener muchos elementos para una teoría sociológica acerca de la función social de la mentira. Sin embargo, la mentira consciente, como apologética, es distinguida con cuidado de las restantes formas en que se manifiesta la ideología como conciencia falsa. La investigación de las condiciones sociales del nacimiento de la falsificación ideológica forma parte del estudio del pensamiento social, mientras que la apologética, la mentira consciente, interesa en lo esencial como una de las formas del control y del poder sociales. Estas distinciones revisten gran importancia para la teoría, pero

20 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Werke*, vol. I, págs. 381-82.
21 K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, en *Werke*, vol. XXIII, pág 21.
22 *Ibid.*, pág. 21.

ello no quiere decir que en los casos concretos aparezca tan nítida la separación entre la ideología —conciencia falsa surgida de manera espontánea— y la apologética; tampoco significa que sus elementos puedan ser aislados sin más trámite en el análisis sociológico y epistemológico de formaciones ideales concretas. Parece que la solución de este problema fuera una de las tareas más difíciles de la sociología del conocimiento. Sin duda exige del investigador la más aguda conciencia de su responsabilidad moral.

La concepción de Marx acerca de la conciencia falsa y de la mentira consciente, que acabamos de esbozar, no quedaría bien esclarecida si no tomáramos al mismo tiempo en cuenta la caracterización que él hace del pensamiento. Para Marx, el pensamiento humano es una actividad en la cual el hombre —sin mirar a otra cosa— tiende con todo su ser al conocimiento, es decir, a la verdad. Cuestión diferente es el grado en que pueda alcanzarla, y si puede hacerlo en determinadas circunstancias objetivas. Pero al menos el hombre está convencido de que la verdad es, en lo subjetivo, la única meta a la que conscientemente tiende; tan pronto como falta esta intención cognoscitiva, todo se vuelve apariencia, caricatura del pensamiento. Tampoco en este sentido ha variado el punto de vista de Marx. Cuando en uno de sus primeros escritos critica los decretos de censura prusianos, caracteriza del siguiente modo el aspecto psicológico del proceso cognoscitivo:

«Aquella investigación de la verdad que no debe ser estorbada por la censura es calificada con mayor precisión como *seria* y *discreta.* Estas dos determinaciones no apuntan al contenido de la investigación, sino más bien a algo que está fuera de su contenido (...) ¿Y no es acaso el primer deber de quien busca la verdad lanzarse directamente hacia ella, sin detenerse a mirar a diestra y a siniestra?».[23]

Desarrollando más esta idea escribe Marx:

«La verdad es tan poco discreta como la luz, ¿y respecto de quién debiera serlo? *Verum index est sui et falsi. ¿Respecto de la no verdad,* entonces? Si la discreción constituye el carácter de la investigación, ella es signo más del temor a la verdad que del temor a la no verdad (...) Además, la verdad es universal, ella no me pertenece; ella me tiene, no yo a ella. Mi propiedad es la *forma,* ella es mi individualidad espiritual».[24]

Que las concepciones de Marx no se modificaron tampoco en este sentido lo demuestra a las claras su comparación entre las tesis científicas de Ricardo y la apologética de Malthus. La obra de Marx contiene detalladas consideraciones sobre este tema. Aquí nos limitaremos a citar solo algunas conclusiones:

23 K. Marx, *Bemerkungen über die preussische Zensurinstruktion,* en *Werke,* vol. I, pág. 5
24 *Ibid.,* pág. 6.

«Ricardo considera, con acierto para su época, que el modo de producción capitalista es el más ventajoso para la producción en general, así como para la producción de la riqueza. Quiere la *producción por la producción misma*, y ello es *justo* (. . .) Por ello es para él indiferente el hecho de que el desarrollo de las fuerzas productivas elimine la propiedad agraria o extermine obreros. Y si ese progreso desvaloriza el capital de la burguesía industrial, Ricardo lo aprueba igualmente. No importa —dice Ricardo— que el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo desvalorice a la mitad el capital fijo *preexistente*; la fuerza productiva del trabajo humano se ha duplicado. He ahí un caso de *probidad científica*. Si bien en términos generales la concepción de Ricardo apunta al interés de la burguesía industrial, ello ocurre solo *en la medida en que* esos intereses coincidan con los de la producción, o con el desarrollo productivo del trabajo humano. Pero allí donde se le contraponen, Ricardo se muestra tan *despiadado* con la burguesía como lo es respecto del proletariado y de la aristocracia».[25]

Luego de haber mostrado el modo en que las concepciones «científicas» de Malthus se adecuan a los intereses prácticos de las clases dominantes, concluye:

«Pero llamo "*vulgar*" a un hombre que procura acomodar la ciencia a un punto de vista no extraído de la ciencia misma (por erróneo que pudiera ser), sino tomado de *intereses exteriores y ajenos a ella*».[26]

Esta conclusión deja traslucir con claridad la idea de que la aspiración a la verdad, considerada desde el punto de vista psicológico, es calidad constitutiva del proceso cognoscitivo.
Dijimos ya que la crítica de la ideología constituye la principal vía de acceso que Marx emplea para investigar la relación entre sociedad y conocimiento. Esta crítica no se circunscribe, sin embargo, a la sola exposición de los marcos sociales dentro de los cuales surge u opera un conocimiento, sino que también incluye la indagación del valor, es decir, de la veracidad y originalidad de un conocimiento.[27] Una crítica de esta índole, indispensable por

25 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Berlín, Dietz, 1959, 2ª parte, págs 106-08.
26 *Ibid.*, pág. 108.
27 Sin embargo, muy pronto se convirtió en recurso preferido del marxismo vulgar una esquematización sociológica en extremo simplificada respecto de la explicación de las formaciones culturales y del saber, por lo cual ya Engels se vio obligado muchas veces a protestar contra ello. En este sentido es muy instructiva su carta a P Ernst. Engels critica a este que sin análisis histórico-sociológicos serios y sin una valoración estética presente la literatura noruega de la segunda mitad del siglo XIX como producto de la pequeña burguesía, y le escribe entre otras cosas: «Y en segundo lugar Noruega ha experimentado en los últimos veinte años un florecimiento literario como no puede preciarse de él ningún país fuera de Rusia. Pequeñoburgueses o no, ellos consiguen mucho más que los otros y estampan su influencia en otras literaturas, y no en último término en la alemana. Estos hechos vuelven a mi juicio

cierto para la sociología del conocimiento, requiere criterios gnoseológicos perfilados de la manera más nítida posible. Pero en ninguna parte expuso Marx de modo sistemático los criterios gnoseológicos de su crítica a la ideología. Solo mediante el estudio del procedimiento empleado por él en sus numerosos análisis críticos es posible inferir aquellos. Una respuesta más exhaustiva a este problema exigiría profundas investigaciones de detalle. Nos limitaremos aquí a indicaciones de carácter general. El punto de arranque para la diferenciación entre el conocimiento verdadero y el que no lo es ha de buscarse en la concepción que Marx tiene de la historia, que para él configura en lo sustancial un proceso unitario, a través del cual la humanidad se dirige —pese a desvíos y retrocesos temporarios— hacia una comunidad de hombres libres, regida por la razón. Considerada desde este punto de vista, es verdadera aquella idea que, como contenido ideal posible de la praxis social, impulse en grado máximo —medido este, como es obvio, con criterio histórico— el desarrollo de la sociedad, y pueda entonces conducir en definitiva a una comunidad de hombres libres. En el momento en que es creado, ese pensamiento no necesita ser consciente de sus consecuencias últimas, ni es imprescindible que sus creadores conozcan el sentido histórico auténtico de las consecuencias inmediatas de la praxis social en la que se inserta. Por consiguiente, para apreciar la verdad histórica de cualquier pensamiento social reviste importancia decisiva la investigación de las consecuencias que trae su realización en la praxis. Solo dentro de este marco general adquieren sentido los análisis gnoseológicos particulares de complejos de ideas. Sería falso, sin embargo, explicar este punto de vista básico en el sentido de un pragmatismo histórico, por ejemplo, en el sentido de esta proposición: «La historia de todas las guerras es escrita por los últimos batallones». No debemos olvidar que para Marx, como racionalista confeso, no era posible suponer que pensamientos falsos tuvieran gran significación histórica. No obstante, la relación de Marx con las ideas y sistemas de ideas del pasado en modo alguno se limita a este juicio general acerca de su papel histórico. De los sistemas filosóficos y científicos extrae cuidadosamente elementos particulares para juzgar su valor específico de conocimiento. De otro modo habría caído, sin remedio, en un esquematismo histórico y sociológico.

Volvamos ahora a nuestro primer problema, referido a qué es lo que vuelve posible la aparición de una conciencia falsa, si es cierto que la conciencia social está determinada por el ser social. Los puntos de abordaje decisivos para resolver este problema han de buscarse en la teoría marxista de la alienación.[28] La conciencia

necesario investigar la "pequeña burguesía" noruega, por así decir, en sus peculiaridades» (F. Engels a P. Ernst, 5 de junio de 1890, en *Ausgewählte Briefe*, 1953, pág. 498).

28 Aquí exponemos la teoría de la alienación de manera muy general. Cf., para un desarrollo más amplio, mi trabajo «Ideja otudenja i savremena sociologija» (La idea de la alienación y la sociología contemporánea) en la compilación *Humanizam i socijalizam* [(Humanismo y socialismo), Naprijed, Za-

falsa es una de las manifestaciones que surgen como consecuencia de la alienación individual y colectiva del hombre. Marx concibe manifiestamente al hombre como un ser activo, o mejor dicho auto-activo, que solo puede realizarse en la medida en que se relacione con la naturaleza de manera activa, creadora y productiva.[29] La peculiaridad humana específica de esa relación transformadora de la realidad reside en el hecho de que solo puede exteriorizarse en una actividad consciente y libre. «En la índole de la actividad reside el carácter total de una especie, su carácter genérico, y la actividad consciente y libre es el carácter genérico del hombre».[30] Su universalidad se liga del modo más estrecho con el carácter consciente y libre de la actividad práctica del hombre. «El animal actúa sólo según la medida y la necesidad de la especie a la cual pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y otorgar en todas partes al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre actúa según las leyes de la belleza».[31] «Unica y exclusivamente un ser omnilateral y total puede desplegar esa relación universal con la realidad y esa actividad práctica universal». «El hombre se apropia de su ser omnilateral de un modo omnilateral, y por consiguiente como un hombre total».[32] A esta apropiación y afirmación omnilaterales de la esencia propia pertenece también el conocimiento. «Pero el hombre no es solo un ser natural, sino que es un ser natural humano; es por lo tanto un ser que es para sí, un *ser genérico*, y como tal se afirma y tiene que afirmarse tanto en su ser cuanto en su saber».[33] Todas estas propiedades del hombre son resultado de su historia,[34] pero como tales son algo dado, no menos real que las propiedades biofisiológicas del hombre.

Pero a lo largo de todo el desarrollo de sus propiedades exclusivamente humanas, el hombre sigue siendo un ser natural, que tiene que satisfacer una cantidad de necesidades biofisiológicas. Marx entiende esas necesidades en sentido muy lato, ya que al comer, beber, vestirse y tener vivienda agrega el adornarse, dejando abierto el final de la enumeración mediante un «etcétera».[35] Puesto que el hombre es un ser natural, sus necesidades son humanas, pero por cierto solo en la medida en que vayan unidas con formas de actividad exclusivamente humanas, o mejor dicho, solo si ellas son presupuesto de estas. Tan pronto como aparecen separadas

greb, 1963, vol. 2], donde pueden encontrarse también referencias bibliográficas más completas acerca del problema de la alienación

29 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), *MEGA*, Berlín, Marx-Engels Verlag, 1932, vol. III, cap. I, pág. 88.

30 *Ibid.*, pág. 88.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, pág. 118.

33 *Ibid.*, pág. 162.

34 «Y como todo lo natural debe *nacer*, también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la *historia*, que empero para él es un acto de nacimiento consciente y por lo tanto un acto de nacimiento que se cancela con conciencia en cuanto tal. La historia es la verdadera historia natural del hombre» (*ibid.*, pág. 162).

35 *Ibid.*, pág. 86.

de estas formas de actividad, las necesidades biofisiológicas y existenciales comunes se vuelven puramente animales. «Beber, comer, vestirse, etc., son por cierto genuinas funciones humanas. Pero dentro de la abstracción, que las escinde del círculo de la actividad humana convirtiéndolas en fines exclusivos y únicos, son animales».[36] De estas citas puede inferirse la unidad de los elementos naturalistas y humanistas dentro de la antropología de Marx. Ella se vuelve todavía más evidente si agregamos que, en opinión de Marx, la actividad práctica, universal y consciente, puede desarrollarse de manera tanto más perfecta cuanto menos dependa de la satisfacción de necesidades de existencia. El animal «produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal sólo produce bajo la presión de las necesidades físicas inmediatas, mientras que el hombre produce también en ausencia de necesidades físicas y sólo lo hace verdaderamente cuando se encuentra liberado de estas...».[37] Pero ello significa al mismo tiempo que el desarrollo de las actividades exclusivamente humanas es imposible si las necesidades de existencia no han sido satisfechas. Necesidades biofisiológicas insatisfechas embotan también la vivencia sensorial directa de la realidad, y por cierto todas las formas superiores de la conciencia y la actividad humanas. «El *sentido* cautivo de las crudas necesidades prácticas tiene sólo un sentido *limitado*. Para el hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino solo su ser-ahí abstracto de alimento: podría este serle presentado en la forma más grosera, y sería imposible decir en qué se diferencia su actividad de nutrición de la de los animales. El hombre afligido, menesteroso, carece de sentido para el espectáculo más bello».[38] Precisamente desde el punto de vista de esta antropología humanístico-naturalista criticó Marx el hecho de que Hegel circunscribiera el hombre al puro pensar, y concibiera el rescate de la alienación como la conquista de la autoconsciencia.[39] De allí resulta aquella conclusión de *El capital*, según la cual la libertad, en el sentido de una auto-actividad humana que no persigue fines exteriores a ella misma, solo puede desarrollarse sobre la base de una producción social humana, racional en el máximo grado posible, que satisfaga las necesidades de existencia de los hombres.

El segundo requisito para el desarrollo de una conciencia verdadera y total, así como del conocimiento —es preciso tener en cuenta que para Marx el conocimiento verdadero siempre es total—, reside en la existencia de posibilidades sociales para una actividad práctica omnilateral, no parcial, sujeta en todos sus aspectos al control consciente de los hombres. Las causas sociales de la alienación, a partir de la cual surgen las diferentes formas de la conciencia falsa, pertenecen al ámbito de la práctica; sus elementos

36 *Ibid.*
37 *Ibid.*, pág. 88.
38 *Ibid.*, pág. 120.
39 Véase el capítulo «Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt», en *ibid.*, págs. 150-72.

son: *a*) la alienación respecto del producto del trabajo; *b*) la alienación de la actividad productora misma, y *c*) la alienación de los hombres entre sí. Expresado en el lenguaje de la antropología filosófica, esto significa que el primer elemento consiste en la alienación de la propiedad privada, basada en la explotación; el segundo, en la parcialización de las funciones individuales dentro del proceso de desarrollo de la división del trabajo, y el tercero, en la escisión de la sociedad en clases. Todos estos elementos fragmentan la relación práctica del hombre con la realidad, y en particular con la sociedad; ellos aparecen como las causas sociales de la conciencia falsa. Marx los toma en cuenta en sus múltiples investigaciones críticas acerca de la ideología, destacando en cada caso el momento que desempeña un papel dominante. Con ello, los análisis de las formas concretas de ideología se introducen en una perspectiva histórica bien delimitada. Lo expuesto indica ya que la función social de las ideas varía en el curso de la historia. Ello es cierto, en particular, respecto del juicio acerca del contenido de verdad de las ideologías de diferentes clases, pero también respecto de aquellos conocimientos que no se vinculan de un modo tan directo con los intereses de una clase determinada.

Como es notorio, Marx entiende que las clases sociales generan el marco social real que ejerce la máxima influencia sobre la conciencia y el conocimiento. En relación con la sociedad, como un todo, cada clase social es algo aparte, que se diferencia de las otras clases, en mayor o menor medida, a través de su situación social objetiva, ante todo en el ámbito de la producción material, y de ese modo también a través de sus intereses y concepciones. Sobre esta base se constituyen las antítesis entre las clases así como la necesidad que cada de ellas tiene de soldarse en una comunidad particular. «De todo el desarrollo anterior surge el hecho de que la relación comunitaria en que entraban los individuos de una clase, y que estaba condicionada por sus intereses comunes respecto de terceros, fue siempre una comunidad a la cual esos individuos pertenecían solo como individuos promedio, en cuanto compartían las condiciones de existencia de su clase; se trataba, por lo tanto, de una relación en que los individuos no participaban como tales sino como miembros de una clase».[40] La primera función de la conciencia de clase consiste en consolidar la coherencia interna de la clase, fundada en su posición social objetiva y en los intereses que brotan de esta. Además, cada clase dominante está empeñada en conservar en la sociedad aquella forma particular de integración que corresponde a sus intereses, mientras que las clases que aspiran decididamente al poder procuran transformar la sociedad de acuerdo con sus propios intereses. Los esfuerzos desplegados por diferentes medios para imponer la propia conciencia de clase a los otros sectores de la sociedad constituyen uno de los métodos más importantes para alcanzar aquella meta. Aunque la conciencia de clase surge dentro de una clase como

40 K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, vol. III, pág. 74.

parte de la sociedad, la conciencia de todas las clases dentro de cada período de la historia no es parcial en la misma medida, ni está falsificada en el mismo grado. Clases y sectores irrelevantes desde el punto de vista histórico poseen una conciencia especialmente parcial, porque desde la perspectiva de su situación social y de sus intereses es imposible representarse la organización unitaria de la sociedad en su conjunto. Mucho más amplia es la conciencia de las clases dominantes y de aquellas que aspiran decididamente al poder. Vistas las cosas desde el punto de vista histórico, es verdadera y genuina la conciencia de aquella clase cuya actividad práctica está de acuerdo con la máxima posibilidad, históricamente determinada, de progreso social en el sentido que ya hemos expuesto. Ello no significa, por cierto, que tal conciencia sea correcta en términos absolutos. Marx rechazó la tesis hegeliana de la autoconciencia en cuanto «saber absoluto», lo mismo que su idea fundamental, según la cual el sentido de la historia consiste en el devenir del espíritu del mundo hacia su conciencia de sí. Engels protestó en muchos escritos, de manera expresa, contra la interpretación de la teoría de Marx en el sentido hegeliano del «saber absoluto».[41]

En esta concepción de Marx acerca del proceso de nacimiento de la conciencia de clase quedan todavía algunos problemas. En primer lugar, en los análisis de Marx tanto los intereses de clase cuanto las perspectivas de conocimiento condicionadas por la situación social objetiva y por el contenido concreto de su actividad práctica básica aparecen como factores que influyen sobre el nacimiento de la conciencia de clase en sus diversas formas. No todas las condiciones sociales objetivas favorecen de igual modo la comprensión de todos los aspectos de la realidad natural y social, puesto que ellos entran en grados diferentes en la experiencia de vida inmediata y algunos precisamente poseen dentro de ella la máxima plasticidad. En numerosos estudios acerca de la relación entre sociedad y conocimiento según Marx, se sostiene que por ello su punto de vista es inconsecuente. Pero esa opinión no es correcta. La condición social objetiva constituye, en efecto, la base real común respecto de los intereses de clase, así como de la perspectiva específica de conocimiento; pero ello no significa, como es obvio, que los intereses de clase influyan directamente del mismo modo todos los contenidos de la conciencia de clase, y menos todavía que todos los contenidos de la conciencia de clase desempeñen idéntica función social. En segundo lugar, la influencia de los intereses de clase sobre el nacimiento de la conciencia de clase, en particular en su expresión teórica más pura, no debe entenderse en un sentido vulgar, literal. De lo contrario sería inexplicable el

41 «Por lo que respecta a su intento de tratar el asunto de modo materialista, tengo que decirle ante todo que el método materialista se trueca en su contrario cuando no se lo considera como hilo conductor para el estudio histórico sino como un patrón ya dado al cual han de acomodarse los hechos históricos» (F. Engels a P. Ernst, 6 de junio de 1890, en *Ausgewählte Briefe*, pág. 498).

hecho de que los portavoces de la conciencia de clase no necesariamente han de pertenecer, por su situación social personal, a aquella clase sobre la cual ejercen influencia decisiva. Su concepción de la sociedad se basa, en efecto, en la comprensión de la situación objetiva de una clase determinada. Marx y Engels consignan en varios pasajes este fenómeno, que se manifiesta en el curso del proceso de nacimiento de la conciencia de la clase proletaria. Bien conocidas son estas palabras del *Manifiesto Comunista*: «Por último, en las épocas en que la lucha de clases se aproxima a su desenlace, el proceso de desintegración dentro de la clase dominante y de toda la vieja sociedad adquiere un carácter tan violento y estridente que una pequeña parte de la clase dominante reniega de ella y adhiere a la clase revolucionaria, aquella que tiene en sus manos el futuro. Así como en otros tiempos una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, hoy *una parte de los ideólogos de la burguesía, que se ha elevado a la comprensión teórica del movimiento social en su conjunto*, abraza la causa del proletariado»[42] [las bastardillas son nuestras]. En tercer lugar, en algunos de sus primeros escritos, sobre todo en su ensayo de crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx insistió, con fuerza todavía mayor, en que la forma teórica de la conciencia de clase del proletariado nace fuera de él, pero sobre la base del conocimiento de su situación y de su papel histórico. Esta forma teórica de la conciencia de clase del proletariado es la filosofía, y Marx le atribuye una influencia enorme sobre el movimiento revolucionario ulterior. «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, este encuentra en aquella sus armas *espirituales*, y tan pronto como la luz del pensamiento penetre profundamente en este ingenuo suelo popular, el *alemán* se emancipará convirtiéndose en *hombre*».[43] Esta concepción acerca del papel socialmente transformador de la conciencia explica la tesis según la cual la conciencia de clase teórica es un momento esencial en el concierto de circunstancias que permite que una clase «en sí» se convierta en clase «para sí», esto es, que una formación objetivamente existente de la sociedad de clases se transforme en un ejecutor consciente de determinadas transformaciones históricas.

El pensamiento de Marx según el cual «las armas de la crítica no pueden sustituir a la crítica de las armas, pues la violencia material tiene que ser derrotada mediante una violencia material, pero también la teoría se convierte en una fuerza material tan pronto como se encarna en las masas»,[44] pertenece al mismo período que las conocidas *Tesis sobre Feuerbach*, de las cuales la

42 K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Werke*, vol. IV, pág. 472-73. Esa misma idea, a saber, que la conciencia de la necesidad de la revolución, es decir, la conciencia socialista, que se engendra en el proletariado, «puede naturalmente también concebirse en las otras clases en virtud de que se comprende la posición de esta clase»; esa idea, decimos, está ya contenida en *La ideología alemana* (K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, vol. III, pág. 69).

43 K. Marx, *Werke*, vol. I, pág. 391.

44 *Ibid.*, pág. 385.

undécima tiene particular importancia respecto de la concepción de Marx acerca del papel activo del conocimiento en la historia. («Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diferentes maneras; lo que interesa es transformarlo».) Todas estas expresiones —y podríamos multiplicar las citas— demuestran que Marx no concibe la conciencia y el conocimiento como epifenómenos del ser social. La opinión acerca del carácter epifenoménico de la conciencia como «copia» mecánica del ser social se formuló muy temprano y desde entonces se la sostuvo con tenacidad, tanto en el marxismo vulgar cuanto en diferentes críticas a las teorías de Karl Marx.

Pero después de publicados, en el período de entreguerras, los primeros escritos de Marx y Engels en que ambos toman posición frente a este problema de manera muy clara, su importancia fue disminuida con el argumento de que en ellos Marx no habría superado aún la filosofía hegeliana. Pero precisamente aquella opinión, según la cual la teoría revolucionaria puede trascender lo existente desde el punto de vista del futuro y proporcionar así la idea fundamental para la transformación del presente, implica ya una crítica radical a la concepción de Hegel, para quien la teoría solo puede ser explicativa y reconciliar al hombre con la realidad en el crepúsculo de un desarrollo que en lo esencial ya está cumplido. A fin de evitar el error de creer que ese papel activo atribuido a la teoría en el desarrollo histórico pudiera implicar alguna nueva forma de «predominio del pensamiento», señalemos que para Marx 1) el nacimiento de la teoría está condicionado por un desarrollo social objetivo, pero también por una *relación activa de conocimiento* con una situación objetiva, y 2) la existencia de una teoría revolucionaria correcta desde el punto de vista científico no proporciona por sí sola el motor suficiente para una transformación revolucionaria. Una teoría es por completo ineficaz si no existe una fuerza social real que pueda adoptarla y trasponerla a la realidad. «La teoría se realiza en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades (...) ¿Han de ser las necesidades teóricas inmediatamente prácticas? No basta que la idea pugne por su realización; la realidad misma tiene que pugnar por convertirse en la idea».[45] Se discierne aquí la posibilidad de que una teoría revolucionaria coexista con una sociedad impermeable a las ideas o hasta con todo un período histórico que presente ese carácter; y de ese modo se pone de relieve la considerable, aunque relativa, autonomía de la teoría respecto de la praxis social activa. Cuando Engels en los últimos años de su vida insistió en la autonomía relativa y en los efectos de acción recíproca de la teoría,[46] oponiéndose a que se la subordinase a las

45 *Ibid.*, pág. 386.

46 Véase, p. ej., las cartas de Engels a C Schmidt del 5 de agosto de 1890 y del 27 de octubre del mismo año; a J. Bloch del 21-22 de setiembre de 1890, a F. Mehring del 14 de julio de 1893 y a H. Starkenburg del 25 de enero de 1894 (todas ellas se encuentran en K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Berlín, Dietz, 1963).

necesidades políticas cotidianas del movimiento obrero,[47] no hacía más que retomar las ideas fundamentales de Marx acerca de la relación entre conciencia teórica y realidad social existente, pues, según este, hay situaciones históricas «en que la vida práctica es tan refractaria a las ideas cuanto no práctica es la vida de las ideas».[48]

Antes de proseguir el estudio de este problema fundamental de la autonomía relativa del conocimiento y de la conciencia social en general, tenemos que señalar otra fuente de la conciencia falsa, además de la escisión de la sociedad en clases: la división social del trabajo. De acuerdo con Marx, la división del trabajo está ligada de manera inescindible, en los planos estructural e histórico-evolutivo, con la estructura de clases. «Los distintos grados de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas diferentes de la propiedad, es decir que el grado respectivo de división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en relación con el material, el instrumento y el producto del trabajo».[49] Efectos esenciales de la división del trabajo sobre el origen de la conciencia falsa se manifiestan dentro de los marcos de la estructura de clases. No obstante, Marx destaca la enorme influencia específica de la división del trabajo en la génesis histórica y en las formas contemporáneas de ideología. En el sentido genético, la división entre trabajo manual e intelectual revistió importancia decisiva. «La división del trabajo pasa a ser verdaderamente tal solo en el momento en que sobreviene la división entre el trabajo manual y el intelectual. A partir de ese instante, la conciencia *puede* figurarse efectivamente que es otra cosa que la conciencia de la praxis existente, y que se representa *realmente* algo sin representarse algo real; a partir de ese instante está en condiciones de emanciparse del mundo, y de proceder a crear la teoría, la teología, la filosofía o la moral "puras"».[50] Pero la división del trabajo no reviste esta importancia genética decisiva solo en el origen de la conciencia falsa: su influencia es permanente, y hasta se ha reforzado en el curso del desarrollo histórico hasta el presente. Para explicar las causas de la interpretación idealista de la historia, fundada en el predominio del pensamiento, escriben Marx y Engels:

«Este método histórico, que llegó a dominar en Alemania, aunque no exclusivamente allí, debe desarrollarse en conexión con las ilusiones de los ideólogos en general, es decir de los juristas, los políticos (incluidos los estadistas prácticos); en conexión con las ensoñaciones dogmáticas y distorsiones de estos hombres, explicables

47 Véanse en particular las cartas de Engels a K. Kautsky, del 23 de febrero de 1891, y a A. Bebel, del 1º de mayo de 1891. (Ambas están incluidas en K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Berlín, Dietz, 1963.)
48 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Werke*, vol. I, pág. 390.
49 K. Marx y F Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, vol. III, pág. 22.
50 *Ibid.*, pág. 31.

sencillamente por su actitud de vida práctica, su ocupación y la división del trabajo».[51]

Radical es la conclusión que Marx y Engels extraen de estos análisis acerca de los efectos de la división del trabajo sobre el origen de la conciencia falsa. A su juicio, las contradicciones entre las fuerzas productivas, el estado social y la conciencia pueden cancelarse únicamente si se elimina la división del trabajo.[52]

Es imposible comprender esta actitud frente a la división del trabajo, que constituye una de las ideas centrales de *El capital*,[53] si no se toma en cuenta el punto de vista antropológico de Marx, según el cual el hombre es un ser omnilateralmente activo que sólo puede realizarse en plenitud dentro de una actividad omnilateral; un ser que se siente mutilado ante cualquier limitación a funciones parciales, y cuya vivencia primaria del mundo se enerva de ese modo, volviéndose falsa su conciencia. *El capital* contiene innumerables análisis de las consecuencias negativas que tiene para

51 *Ibid.*, págs. 49-50. Es interesante que casi medio siglo después Engels tuviera una opinión por completo diferente acerca de ese problema. «La sociedad produce ciertas funciones comunes, de las que no puede prescindir. Las personas mencionadas constituyen una nueva rama de la división del trabajo *dentro de la sociedad*. Con ello poseen ciertos intereses aun contra sus mandantes, se independizan respecto de ellos y (...) eso sucede en el caso del Estado (...) Con el derecho ocurre algo semejante: tan pronto como se vuelve necesaria la nueva división del trabajo que crea al jurista profesional, se inaugura un ámbito nuevo, autónomo, que a pesar de su dependencia general respecto de la producción y del comercio posee cierta capacidad de reacción en contra de estos (...) El jurista se figura operar con proposiciones apriorísticas mientras que ellas no son más que reflejos económicos (...) de tal modo todo se encuentra invertido» (F. Engels a C. Schmidt, 27 de octubre de 1890, en *Ausgewählte Briefe*, págs. 506-08).

52 «Por lo demás carece de importancia lo que la conciencia sola inicie; el único resultado que obtenemos de toda esta basura es que esos tres momentos, la fuerza de producción, el estado social y la conciencia, pueden entrar en mutua contradicción y tienen que hacerlo, porque con la *división del trabajo* está dada la posibilidad, más aún, la realidad efectiva, de que la actividad espiritual y la material —de que el goce y el trabajo, la producción y el consumo— recaigan en individuos diferentes, y la posibilidad de que ellas no entren en contradicción residiría solamente en que la división del trabajo fuese abolida de nuevo» (K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, vol. III, pág. 32).

53 «Pero si hoy la variedad del trabajo se impone solamente como una ley natural omnipotente y lo hace con las consecuencias ciegamente destructivas de una ley natural que tropieza en todas partes con obstáculos, la gran industria, a través de sus catástrofes, convierte en cuestión de vida o muerte reconocer la variedad de los trabajos y por lo tanto la mayor omnilateralidad posible del trabajador como una ley universal de la producción social, así como adecuar las condiciones a su realización normal. Convierte entonces en cuestión de vida o muerte sustituir una población obrera miserable, mantenida en reserva por el capital con miras a las necesidades cambiantes de la explotación, y que él tiene a disposición suya, por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo; sustituir el individuo parcial, el mero representante de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos de actividad intercambiables» (K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, en *Werke*, vol. XXIII, pág. 513).

el productor la parcialización mecánica, cada vez más detallada, del papel del individuo por obra de la división del trabajo. Este fenómeno, el enervamiento de la conciencia de los hombres por obra de una división del trabajo rígidamente parcializada, es general a juicio de Marx. «El traficante de minerales ve sólo el valor mercantil, pero no la belleza ni la naturaleza propia del mineral; carece de sentido mineralógico».[54] A partir de este punto de vista antropológico se infiere que el hombre puede elaborar una relación con la realidad tanto más total, no falseada, cognoscitiva, estética y, en general, espiritual, cuanto más entra con ella en una relación práctico-activa plurilateral. Huelga aportar la prueba de que Marx no desconoció que la división entre el trabajo manual y el intelectual es, en determinadas condiciones históricas, el prerrequisito del progreso cultural y social general. La importancia de Marx como pensador reside precisamente en el hecho de que fue capaz de advertir también los aspectos negativos de los procesos históricos, sin creer que esos aspectos negativos fuesen inevitables en el futuro.

Volvamos ahora al importante problema teórico de la autonomía relativa de la conciencia social y del conocimiento. Muchos intérpretes vulgares, marxistas o no, extraen de la idea básica de Marx, según la cual el ser social determina la conciencia social, la conclusión de que existiría un paralelismo abstracto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de la conciencia social. Unas veces este paralelismo es concebido sólo en cuanto al contenido, pero otras en sentido valorativo, lo cual implicaría que a fuerzas productivas más desarrolladas, es decir, a relaciones de producción más progresivas, corresponderían automáticamente rendimientos superiores de la conciencia social. Y el hecho de que Engels rechazara de manera tajante esa vulgarización de las ideas de Marx es desconocido o bien desechado como una desviación respecto del punto de vista originario. Por ello es preciso, con miras a la crítica de tales vulgarizaciones, remitirse a la idea originaria de Marx, formulada hacia la misma época que estamos considerando. En la «Introducción» a la *Contribución a la crítica de la economía política*, bajo el título «El desarrollo desigual de la producción material respecto de la artística, por ejemplo», dice Marx, entre otras cosas:

«En general, el concepto de progreso no debe ser concebido dentro de su abstracción habitual. Arte moderno, etc. Pero esta desproporción en ninguna parte es tan importante ni difícil de comprender como dentro de las relaciones práctico-sociales mismas. Por ejemplo, la cultura (...) Respecto del arte, es notorio que ciertas épocas de florecimiento en modo alguno guardan relación con el desarrollo general de la sociedad, ni por lo tanto con la base material, con el esqueleto, por así decir, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también

54 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Schriften, Frühschriften*, pág. 247.

Shakespeare. Con relación a ciertas formas de arte, por ejemplo el *epos*, hasta se reconoce que ya no pueden ser producidas en su figura clásica, de alcance mundial, tan pronto como aparece la producción artística como tal; con ello se admite que dentro de la propia esfera del arte ciertas configuraciones importantes solo son posibles en una etapa poco desarrollada del desenvolvimiento artístico. Si esto ocurre con los diversos tipos de arte dentro del ámbito del propio arte, resulta menos sorprendente que lo mismo suceda respecto de la relación entre la esfera total del arte y el desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste solamente en aprehender estas contradicciones en términos generales».[55]

Con ello Marx plantea, dentro de los marcos de su teoría, una de las cuestiones más complicadas de la sociología del conocimiento y de la cultura: el desarrollo desigual de ámbitos particulares de la cultura, que también puede plantearse como el problema de las condiciones óptimas para su desarrollo. Seguimos lejos de una respuesta definitiva. Reflexionando sobre este problema dentro del ámbito del conocimiento, Engels insistió en la importancia de la continuidad del desarrollo:

«Pero, como ámbito determinado de la división del trabajo, la filosofía de cada época presupone un determinado material de ideas, que le ha sido transmitido por sus antecesoras y del cual parte. Por eso ocurre que países retrasados en lo económico puedan ser primeros violines en filosofía».[56]

Pero con ello no queda resuelto el enigma. La continuidad del desarrollo de actividades culturales particulares, y la influencia de una sociedad sobre otra, explican solo, y parcialmente, su autonomía relativa dentro de una misma sociedad, pero no la razón por la cual aquellos logros universalmente asequibles en un desarrollo inicial se adoptan y elaboran con mayor rapidez, y de un modo más original desde el punto de vista creador, en un país que en otro. En este sentido revisten importancia decisiva las condiciones sociales interiores.

En la «Introducción» antes citada, plantea Marx otro problema esencial para la sociología de la cultura y del conocimiento: el del origen de los valores culturales universales en el curso de la historia. De la sociología de la cultura se extraen a menudo conclusiones que apuntan en sentido relativista. Y hasta muchas veces ese relativismo cultural y cognoscitivo se asocia con el nombre de Marx. Se afirma que los bienes culturales, como epifenómenos de relaciones sociales cambiantes, están condicionados en su origen por una determinada situación histórico-social; y más aún: que carecería de sentido inquirir acerca de su vigencia como valores

55 K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, en *Werke*, vol. XIII, págs. 640-41.
56 F. Engels a C. Schmidt, 27 de octubre de 1890, en *Ausgewählte Briefe*, págs. 509-10.

humanos de cierto tipo fuera de esas condiciones. Marx no comparte esa opinión. Sostiene que constituye una tarea particular explicar el valor de ciertos fenómenos de cultura que han pervivido a lo largo de diferentes épocas. El problema debería responderse aparte de la cuestión del origen histórico de obras particulares, y por regla general es más difícil de solucionar que éste. Marx lo plantea en relación con el arte y la literatura, pero vale para todas las otras formas de la conciencia social. Escribe:

«Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte y el *epos* griegos vayan unidos a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad estriba en que ellos sigan proporcionándonos un goce artístico, y que en cierto contexto valgan como normas y como modelos inalcanzables».[57]

Marx procura explicar de manera hipotética la razón del valor estético imperecedero de la cultura griega. En la Grecia antigua, la humanidad habría conocido su época de desarrollo más hermosa y más humana. Marx la denomina, a título provisional, la infancia de la humanidad. Por ello pudo expresarse en el arte de la manera más bella:

«¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, donde ella se desplegó del modo más hermoso, como una época que jamás habrá de retornar, no podría despertar en nosotros una impresión eterna? Existen niños precoces y niños malcriados. Muchos de los pueblos antiguos pertenecen a una de estas categorías. Los griegos fueron niños normales. El estímulo que su arte ejerce sobre nosotros no está en contradicción con el bajo nivel de desarrollo social en el cual creció».[58]

No interesa que el juicio de Marx acerca del valor del arte griego clásico sea correcto. Puede pensarse que lo sobrestimó. Más importante, en cambio, nos parece el hecho de que Marx destacara que las condiciones de desarrollo de determinadas actividades culturales no son igualmente favorables en sociedades que pertenecen al mismo tipo, en el terreno económico-social. En el fondo, atañe a este problema la pregunta por el tipo de realidad social que se comporta de manera racional, o bien refractaria a las ideas, respecto de sí misma y de la teoría existente. En efecto, Marx se interesa siempre por las condiciones óptimas para el desarrollo omnilateral de la conciencia social.

Por último, tenemos que referirnos brevemente a un tema importante para la sociología del conocimiento. Marx apenas se ha ocupado del problema de la organización racional de actividades cognoscitivas específicas dentro de la sociedad. Ello no sorprenderá si se considera su posición general acerca de la división del

57 K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, en *Werke*, pág. 641.
58 *Ibid.*, pág. 642.

trabajo. Los portadores de la actividad cognoscitiva han de ser, primero, la clase revolucionaria, y luego la sociedad en su conjunto. Por ello le urge indagar ante todo las condiciones sociales favorables para el avance del conocimiento. En conexión con este problema, ya en sus primeras obras se pronunció de manera decidida en contra de cualquier limitación mecánica de la libertad de pensamiento, y en particular en contra de la censura. En este sentido continúa la tradición radical de la Ilustración francesa. Su artículo sobre la censura prusiana concluye con las siguientes palabras:

«La genuina *cura radical de la censura* sería su *supresión*; en efecto, esa institución es mala, y las instituciones son más poderosas que los hombres».[59]

Y al final del artículo cita a Tácito: «*Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet*».[60] Podríamos interpretar esta posición como fruto de una mera táctica política y restarle importancia teórica, si Marx no la hubiera vuelto a expresar en la misma forma en contra de las primeras manifestaciones de censura de ideas en el seno del movimiento obrero. Ello se vio con toda claridad en la polémica suscitada entre Engels y la dirección del Partido Socialdemócrata Alemán con motivo de la publicación de la crítica de Marx al Programa de Gotha, quince años después de que fuera redactada. Protestando contra el intento de institucionalizar políticamente las ideas teóricas en el seno del movimiento obrero, escribía Engels a Kautsky:

«Dentro de la fracción se proclama que la *Neue Zeit* debiera ser sometida a una censura... ¡valiente cosa! (...) ¡brillante idea es esa, la de dictar en contra de la ciencia socialista, después de que se ha emancipado de las leyes represivas de Bismark, una nueva ley de proscripción del socialismo, esta vez creada y aplicada por el propio comité directivo del Partido Socialdemócrata!».[61]

Y para aventar la posible objeción de que Engels procuraría aquí, aunque de manera inconsciente, reforzar el «monopolio» de Marx y el suyo propio sobre la teoría —ya que el motivo de la protesta era la prohibición de publicar una obra de Marx—, y como prueba de que se trataba de una opinión de principio acerca del papel de las ideas teóricas dentro del movimiento obrero, citemos una carta de Engels dirigida a Bebel, por entonces jefe del Partido Socialdemócrata Alemán:

59 K. Marx, *Bemerkungen über die preussische Zensurinstruktion*, pág. 25.
60 *Ibid.*, pág. 25. Es interesante que este apotegma se encuentre citado en una obra de Helvetius, *De l'esprit* (véase Helvetius, *Mercure de France*, A. Keim, ed., París, 1909, pág. 123).
61 F. Engels a K Kautsky, 23 de febrero de 1891, en *Kritik des Gothaer Programms*, págs. 67-68.

«Otra cosa aún: Desde que usted intentó impedir mediante la fuerza la publicación del artículo, y desde que la *Neue Zeit* recibió la advertencia de que en caso de reincidir podría ser intervenida por el partido y sometida a censura, no pude menos que ver bajo su verdadera luz el monopolio de toda vuestra prensa por el partido. ¿En qué se diferenciaría usted de Puttkamer, si introduce en sus propias filas una ley de proscripción a los socialistas? Personalmente, todo ello me resulta indiferente, pues ningún partido de país alguno puede condenarme al silencio si estoy decidido a hablar. Quisiera, sin embargo, que meditase usted si no obraría mejor siendo menos susceptible y recurriendo menos a los métodos... prusianos. Usted —el Partido— *necesitan* de la ciencia socialista, y esta no puede vivir sin libertad de movimiento. Es preciso soportar los disgustos y lo mejor es no impacientarse ante las contrariedades. Una desavenencia, aunque fuese débil, para no hablar de un divorcio entre el partido alemán y la ciencia socialista alemana sería una desgracia y una vergüenza enormes (...) En el *Vorwärts* se insiste siempre en la inalienable libertad de discusión, pero no basta proclamarla. No sabe usted qué impresión causa esa tendencia a tomar medidas compulsivas, aquí, en el extranjero, donde estamos habituados a que los más antiguos jefes sean llamados a rendir debidamente cuentas dentro de su propio Partido, tal como lo exigió Lord Randolph Churchill al gobierno Tory».[62]

Estas posiciones de Engels habrían tenido un valor incomparablemente mayor para la sociología del conocimiento si las hubiese fundado también en el plano teórico. Después de la experiencia de las últimas décadas, la lectura de la correspondencia polémica de Engels con los jefes del Partido Socialdemócrata Alemán —y por cierto, con los que se encontraban más cerca de Marx por sus ideas—, nos sugiere que, en sus consideraciones sobre el pensamiento teórico y la libertad de ideas dentro del movimiento socialista, no advirtió con claridad suficiente que las causas de esa actitud opresiva, que él combatió decididamente, no se encontraban en las «fallas personales» o en la insuficiente «amplitud» de algunos dirigentes, sino que en ello se manifestaban las primeras consecuencias de una monopolización del pensamiento teórico por parte de los círculos superiores del Partido. Esta nueva situación institucional ha provocado de manera inevitable una transformación progresiva de la función originaria del pensamiento marxista. Esa conciencia de sí libre, francamente crítica, que presentaba al capitalismo como una forma de la sociedad y una situación condicionada por la historia, y que exploraba los caminos para su superación revolucionaria, se convirtió con rapidez, en la Segunda y en particular en la Tercera Internacional, en un arma pragmática en manos del grupo más influyente dentro del movimiento

62 F. Engels a A. Bebel, 1-2 de mayo de 1891, en *Kritik des Gothaer Programms*, pág. 74.

obrero internacional, con lo cual perdió las características básicas del pensamiento teórico. No hay duda, sin embargo, que los citados juicios de Engels coinciden con aquellos primeros puntos de vista de Marx acerca de la importancia de la libertad de pensamiento para el desarrollo del saber y de la actividad política revolucionaria. Esas posiciones son obligatorias, por consiguiente, para quien desee considerar la relación entre pensamiento teórico y actividad política dentro de un espíritu marxista.

Comenzamos nuestro análisis afirmando que la relación entre sociedad y conocimiento es uno de los temas fundamentales de la obra de Marx. La razón de ello reside en la extraordinaria importancia que Marx debió atribuir a este problema dentro de los marcos de su concepción de la sociedad y de su filosofía política. A su juicio, el sentido fundamental de la actividad revolucionaria se hallaba en la creación de relaciones entre los hombres que fuesen racionales y humanas en el máximo grado posible. Semejante meta exige, entre otras cosas, un desarrollo ininterrumpido y omnilateral del pensamiento teórico dentro del movimiento revolucionario. Y Marx advirtió con toda claridad lo difícil que es lograrlo y, más todavía, mantenerlo.

Las ideas de Marx acerca de la relación entre sociedad y conocimiento fueron presentadas de manera diferente, y a menudo contradictoria, en la literatura marxista y no marxista. Investigar estas diferentes interpretaciones podría ser tema de estudios particulares. Pero no cabe duda de que las ideas de Marx ejercieron fortísima influencia sobre el ulterior desarrollo de la sociología del conocimiento, mucho más que las de cualquier otro pensador.

Cuarta parte. La doctrina positivista de las ideologías

De la metafísica a la ciencia positiva

Auguste Comte

[Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, Librairie J. B. Baillière et Fils, 1877, vol. 4, págs. 490-97.]

De acuerdo con las leyes fundamentales de la naturaleza humana, el desarrollo de la especie, así como el del individuo, luego de una suficiente ejercitación previa del conjunto de nuestras facultades debe terminar por atribuir espontáneamente a la razón una preeminencia cada vez más señalada sobre la imaginación, aunque el desarrollo de esta debiera ser al comienzo preponderante por mucho tiempo y de manera necesaria. Es así como, en uno u otro caso, los atributos más eminentes de la humanidad tienden gradualmente hacia el ascendiente general al cual estaban destinados desde su origen a pesar de su menor energía orgánica, y único que puede sujetar nuestra economía cerebral a una armonía duradera. Los mismos motivos elementales que imponen semejante marcha al organismo individual la prescriben también, con una potencia tanto más irresistible, al organismo social, en virtud de su complicación superior y de su perpetuidad característica. A pesar del inevitable ascendiente primitivo de la filosofía teológica, es posible afirmar ahora que esa manera de filosofar jamás ha sido para nuestra inteligencia más que una suerte de mal menor, hacia el cual una predilección espontánea nos ha arrastrado de una manera tan exclusiva en un comienzo sólo por la imposibilidad radical de una filosofía mejor.

En un asunto cualquiera, cuando luego de una adecuada preparación la comparación de los métodos se ha vuelto en verdad posible, el hombre nunca vaciló en sustituir cada vez más la investigación de las causas primordiales de los fenómenos por la de sus leyes reales, como mejor adaptada, a la vez, a su alcance efectivo y a sus verdaderas necesidades, aunque el arrastre de sus hábitos anteriores, a los que ninguna educación racional ha combatido hasta aquí de manera suficiente, ha debido sin duda hacerle recaer a menudo en la renovación temporaria de sus propias ilusiones. Hablando con propiedad, la filosofía teológica, aun en nuestra primera infancia, individual o social, nunca ha podido ser rigurosamente universal, es decir que para todos los órdenes cualesquiera de fenómenos los hechos más simples y más comunes han sido considerados siempre como esencialmente sujetos a leyes naturales, en lugar de ser atribuidos a la arbitraria voluntad de agentes sobrenaturales. El ilustre Adam Smith ha señalado por ejemplo, en sus ensayos filosóficos, de manera muy acertada, que en ningún tiempo

ni en país alguno se encontró un dios para la pesantez. Ello es así, en general, aun respecto de los temas más complicados, en relación con todos los fenómenos lo bastante elementales y familiares como para que la perfecta invariabilidad de sus relaciones efectivas haya debido impresionar espontáneamente al observador menos preparado. En el orden moral y social, que una vana oposición querría vedar hoy de manera sistemática a la filosofía positiva, en todo tiempo ha existido necesariamente el pensamiento de las leyes naturales con relación a los fenómenos más simples de la vida cotidiana, como lo exige evidentemente la conducción general de nuestra existencia real, individual o social, que jamás habría admitido una previsión cualquiera si todos los fenómenos humanos hubieran sido rigurosamente atribuidos a agentes sobrenaturales, puesto que en tal caso la plegaria habría constituido, lógicamente, el único recurso imaginable para influir sobre el curso habitual de las acciones humanas. Hasta es preciso señalar a este respecto que fue el esbozo espontáneo de las primeras leyes naturales propias de los actos individuales o sociales el que, ficticiamente transportado a todos los fenómenos del mundo exterior, proporcionó al comienzo, por el contrario, de acuerdo con nuestras explicaciones precedentes, el verdadero principio fundamental de la filosofía teológica. Así, el germen elemental de la filosofía positiva es por cierto tan primitivo, en el fondo, como el de la propia filosofía teológica, aunque no haya podido desarrollarse sino mucho más tarde. Tal noción interesa en extremo para la perfecta racionalidad de nuestra teoría sociológica, puesto que, ya que la vida humana jamás puede ofrecer una verdadera creación, sino solo una simple evolución gradual, el florecimiento final del espíritu positivo se volvería científicamente incomprensible si desde el origen no se hubiesen concebido, en todo respecto, sus primeros rudimentos necesarios. A partir de esta situación primitiva, a medida que nuestras observaciones se han extendido y generalizado espontáneamente, ese desarrollo, al comienzo apenas apreciable, ha seguido de manera constante, aunque permaneciendo subalterno durante mucho tiempo, una progresión muy lenta pero continua, quedando siempre reservada la filosofía teológica esencialmente para los fenómenos, cada vez menos numerosos, cuyas leyes naturales no podían ser aún en modo alguno conocidas. Es posible, pues, considerar con exactitud esta filosofía como si jamás hubiese estado intelectualmente destinada, respecto de cada uno de los asuntos permanentes de nuestras especulaciones, sino a mantener de manera provisional nuestra actividad mental, mediante el solo ejercicio fundamental que ella puede admitir en tal caso, hasta que su acceso se volviese gradualmente asequible para el espíritu positivo, el único llamado, de acuerdo con su naturaleza, a una universalidad final rigurosa, a la vez lógica y política, que se extiende a todas las ideas así como a todos los individuos. Esta tendencia definitiva no ha debido comenzar a señalarse irrevocablemente, empero, con una energía siempre creciente, más que a partir de la época, recentísima, en que las leyes

naturales pudieron por fin ser reveladas en fenómenos lo bastante numerosos y variados como para que el espíritu humano pudiera concebir, en principio, la existencia necesaria de leyes análogas respecto de todos los fenómenos cualesquiera, por alejado que pudiera encontrarse su descubrimiento efectivo.

Aunque la fluctuación intelectual constituya, como ya lo expliqué, la principal enfermedad de nuestro siglo, mucho se teme sin embargo cualquier opinión verdaderamente decisiva, por no saber las bases sobre las cuales se podría asentarla. Por ello, a pesar de la evidencia irresistible de este encaminamiento gradual del espíritu humano hacia la filosofía positiva, se querría conservar a la filosofía teológica una eterna autoridad, imaginando entre ellas una conciliación quimérica, de acuerdo con una falsa apreciación de su antagonismo fundamental. Pero las variadas explicaciones contenidas a este respecto en los tres volúmenes precedentes no pueden por cierto dejar subsistir duda alguna para lo sucesivo acerca de la incompatibilidad radical de ambas filosofías, sea en cuanto al método o en cuanto a la doctrina, una vez desarrollados suficientemente sus caracteres respectivos. Es verdad que, a primera vista, no se advierte una antipatía inevitable entre la investigación de las leyes reales de los fenómenos y la de sus causas esenciales: toda vez que el estudio físico permanezca subordinado, en general, al dogma teológico, su desarrollo propio puede en efecto realizarse al comienzo sin conducir a ningún choque directo, pues una de las dos filosofías parece en tal caso destinada solo a explorar los detalles, más o menos secundarios, de un orden fundamental, cuyo conjunto debe ser apreciado con exclusividad por la otra. El desarrollo efectivo de la filosofía positiva debió incluso depender primitivamente de esta subalternidad espontánea; en efecto, si las cosas hubieran podido ocurrir de otro modo, y como esta filosofía es mucho más débil, en el origen, para resistir con éxito una colisión inmediata, su primer impulso habría sido ahogado necesariamente para siempre. Pero desde que las observaciones, perdiendo poco a poco su incoherencia originaria, tendieron gradualmente hacia relaciones importantes, la oposición fundamental de los métodos desarrolló cada vez más entre las doctrinas una hostilidad inevitable respecto de un asunto cualquiera. Antes de que se pronunciara abiertamente un antagonismo directo, esta antipatía elemental se reveló dondequiera, sea por la repugnancia instintiva del espíritu positivo hacia las vanas explicaciones absolutas de la filosofía teológica, sea por el irresistible desdén que inspiraban a esta la marcha circunspecta y las modestas investigaciones de la nueva escuela. No obstante, el estudio de las leyes reales parecía poder conciliarse todavía con el de las causas esenciales. Cuando leyes naturales de cualquier alcance pudieron por fin descubrirse, esta íntima y continua oposición no tardó en manifestar en todos los sentidos una incompatibilidad cada vez más característica entre la preponderancia de la imaginación y la de la razón, entre el espíritu absoluto y el espíritu relativo, y sobre todo entre la antigua hipótesis de la soberana

dirección de todos los acontecimientos por voluntades arbitrarias y la posibilidad cada vez más irrecusable de preverlos o de modificarlos siguiendo las solas vías racionales de una sabiduría humana. Hasta que la colisión fundamental pudiera extenderse a todas las partes del sistema intelectual, lo cual sólo se produjo en nuestros días, la indispensable especialidad de las diversas investigaciones científicas debió disimular, ante aquellos mismos que las cultivaban con la eficacia más decisiva, la tendencia inevitable de su inadvertido conjunto hacia una filosofía nueva, en definitiva inconciliable con la preponderancia efectiva de la filosofía teológica. Los espíritus especializados pudieron creer entonces, de muy buena fe, que, prohibiéndose radicalmente cualquier indagación sobre la naturaleza íntima de los seres y sobre el modo esencial de producción de los fenómenos, las investigaciones de la física, en el fondo, en nada contrariaban las explicaciones de la teología. Pero esta ilusión provisional debió disiparse gradualmente sin remedio a medida que el espíritu científico, vuelto menos tímido al mismo tiempo que más general, debía involuntariamente desacreditar esas concepciones teológicas por el solo hecho de que las proclamaba inaccesibles a la razón humana. Introduciendo espontáneamente en nuestras investigaciones un procedimiento por completo novedoso, el progreso de semejante espíritu no pudo evitar poner de relieve con nitidez, bajo el aspecto puramente lógico, el contraste decisivo entre la escrupulosa racionalidad de los procedimientos aplicados al fin más abordable y la frívola temeridad de los intentos destinados a revelar los misterios más impenetrables. Y en la doctrina propiamente dicha, la imposibilidad radical de conciliar la subordinación de los fenómenos a leyes naturales invariables con su absoluta sujeción a voluntades eminentemente móviles debió volverse cada vez más irrecusable, como tantas veces lo expliqué en las diversas partes de este tratado, respecto de todos los órdenes cualesquiera de fenómenos. La concepción provisional de una providencia universal, combinada con leyes especiales que ella misma se habría impuesto, no constituye por cierto más que una concesión involuntaria del espíritu teológico al espíritu positivo mediante una suerte de compromiso espontáneo, que ha debido inspirar, en su tiempo justo, la evolución necesaria de nuestra inteligencia, como el análisis histórico nos lo explicará bien pronto directamente. Esta transacción general, que sobre todo el catolicismo debió organizar, prohibiendo el uso habitual de los milagros y de las profecías, tan preponderante en toda la Antigüedad, caracteriza a mi juicio, en el orden religioso, una situación transitoria esencialmente análoga a la que en el orden monárquico indica la institución de lo que se ha llamado la monarquía constitucional; en ambos casos, tales nociones deben ser, por su naturaleza, irrecusables síntomas de declinación gradual. Como quiera que fuese, es sobre todo en la aplicación general donde deben volverse espontáneamente indiscutibles para el vulgo las diferencias radicales de las diversas filosofías, a la que tan pocos espíritus pueden juzgar de manera competente. Ahora bien, desde

este punto de vista final ya hemos reconocido sucesivamente, de la manera más decisiva y respecto de todos los fenómenos apreciables, la completa y necesaria imposibilidad de conciliar suficientemente filosofía teológica alguna con esta tendencia fundamental a desarrollar nuestros medios racionales, sea de prever los acontecimientos naturales, sea de modificarlos por nuestra intervención, que constituye la destinación más característica de la filosofía positiva.

En efecto, es de acuerdo con este doble atributo como esta filosofía debió obtener principalmente, de manera espontánea y en todos los hombres, un ascendiente de los más exclusivos. Comparando cada día, en relación con ambos cometidos, su feliz y fecunda aptitud para satisfacer cada vez mejor las necesidades intelectuales más urgentes de la humanidad con la evidente esterilidad radical de las vanas concepciones de la teología, la razón pública, con independencia de cualquier lucha directa, no pudo evitar la condena involuntaria de estas explicaciones quiméricas a una caducidad cada vez más completa, que debía determinar gradualmente su decadencia irrevocable, a medida que una discusión racional pusiera directamente de relieve su necesaria inanidad. Tal es el principal aspecto bajo el cual debió manifestarse de manera progresiva y con la máxima nitidez la tendencia final del hombre hacia una filosofía plenamente positiva entre aquellos mismos que permanecieron más fieles a la filosofía teológica, y que, aun sin hacer de ella un uso más real en la vida cotidiana, le han conservado todavía en principio una insuficiente predilección, únicamente fundada en lo sucesivo en su generalidad característica, hasta que, por la inevitable sistematización total del espíritu positivo, ella haya perdido también este último atributo, el solo título legítimo de supremacía social que hoy le resta.

Juicios de valor y juicios de realidad

Emile Durkheim

[*Soziologie und Philosophie*, Francfort del Meno, 1967, págs. 144-57.]

I

Un ídolo es algo muy sagrado y la sacralidad es el valor más alto que los hombres hayan conocido jamás. Pero un ídolo no es a menudo más que un bloque de piedra o un trozo de madera, que en sí carecen de todo valor. No existe ser tan humilde ni objeto tan ínfimo que en algún momento de la historia no hayan inspirado sentimientos de veneración religiosa. Han sido adorados los animales más inútiles o inofensivos, desprovistos en absoluto de cualquiera clase de virtudes. La opinión corriente según la cual las cosas objeto de culto fueron siempre aquellas que más impresionaron la imaginación de los hombres es desmentida por la historia. Por consiguiente, el valor incomparable que se atribuyó a tales cosas no se fundaba en sus propiedades intrínsecas. No existe fe que poseyendo alguna fuerza, y por más profana que sea, no tenga sus fetiches, en los que se manifieste la misma desproporción. Una bandera no es más que un trozo de tela; pero el soldado se hace matar por salvar a su bandera. La vida moral no es menos rica en contrastes de esta índole.

Hombre y animal presentan —tanto desde el punto de vista anatómico cuanto del fisiológico— solo diferencias de grado; pero el hombre posee una eminente dignidad moral, de la que el animal carece. En lo que respecta a los valores, por consiguiente, media entre ambos un abismo. Los hombres no son iguales entre sí ni en cuanto a fuerza física ni a talentos; y sin embargo nos inclinamos a reconocer a todos ellos idéntico valor moral. El igualitarismo moral constituye sin duda un límite ideal, que por cierto jamás se alcanza pero al cual nos acercamos cada vez más. Un sello postal es sólo un pequeño cuadrado de papel, las más de las veces desprovisto de cualquier carácter artístico; sin embargo, puede valer una fortuna. Es evidente que no depende de la naturaleza intrínseca de las perlas o de los diamantes, de las pieles preciosas o de los encajes, el hecho de que el valor de estos diversos objetos de adorno varíe con los caprichos de la moda.

II

Y si el valor no reside en las cosas, si no depende en lo esencial de ninguno de los criterios de la realidad empírica, ¿no se sigue de allí que es preciso buscar su origen fuera de lo dado y de la experiencia? Efectivamente, esa es la tesis sostenida de manera más o menos explícita por una larga serie de pensadores, cuyas doctrinas se remontan, pasando por Ritschl, hasta el moralismo kantiano. Se concede al hombre la peculiar capacidad de sobrepasar la experiencia y de representarse algo diferente de lo que es; en suma, de plantearse ideales. Esta capacidad de representación es concebida por unos de manera más o menos intelectualista, y por otros de modo más sentimental, pero siempre como nítidamente diferente de aquella requerida por la ciencia. Así, habría un modo de pensar lo real, y otro, por entero diferente, de pensar lo ideal; y el valor de las cosas sería apreciado con relación a los ideales así establecidos. Y se afirma que las cosas tendrían un valor tan pronto como, de un modo cualquiera, expresan y reflejan un aspecto de lo ideal, y que poseerían un valor grande o pequeño según el ideal que encarnen y según lo que de él oculten. Mientras que en las teorías antes mencionadas los juicios de valor nos eran presentados como otra forma de los juicios de realidad, aquí ambos tipos de juicio son absolutamente heterogéneos: los objetos a los cuales se refieren son tan diferentes como las capacidades en que se fundan. Las objeciones que hemos dirigido a la primera explicación no pueden valer, en consecuencia, para esta. Es evidente, en efecto, que el valor es independiente en cierto grado de la naturaleza de las cosas, si es cierto que depende de causas que residen fuera de ellas. Con facilidad se puede justificar también el carácter privilegiado que desde antiguo se ha atribuido a los valores de lujo. Puesto que el ideal no está al servicio de lo real, puesto que existe por sí mismo, los intereses de la realidad no podrían servirle como criterios.

Pero el valor atribuido al ideal no se explica a sí mismo, por más que pueda explicar a todo lo demás. Se lo postula, pero no se da de él justificación alguna, ni tampoco se la puede dar. ¿Y cómo sería ello posible? Si el ideal no depende de lo real, no es posible discernir en lo real las causas y condiciones que lo vuelven concebible. Pero, fuera de lo real, ¿de dónde extraer los elementos necesarios para una explicación cualquiera? En un idealismo así concebido hay en el fondo algo profundamente empírico. Es sin duda un hecho el que los hombres aman una belleza, un bien o una verdad que jamás se realizan en forma adecuada. Pero se trata precisamente sólo de un hecho, al que sin fundamento se eleva a una suerte de absoluto, superar el cual se considera imposible. Sería preciso todavía mostrar de dónde proviene que poseamos al mismo tiempo la necesidad y los medios de sobrepasar lo real y de superponer al mundo sensorialmente perceptible otro mundo, en el cual los mejores entre nosotros tendrían su verdadera patria.

La hipótesis teológica da a esta cuestión una apariencia de respuesta. Se supone que el mundo de las ideas es real, que es obje-

tivo, pero que existe más allá de la experiencia, y que la realidad empírica a la cual pertenecemos surge y depende de él. De tal modo, estaríamos ligados al ideal como a la fuente de nuestra existencia. Pero prescindiendo de las dificultades conocidas en que cae esta concepción, en cuanto el ideal es hipostasiado de tal modo se lo petrifica y se cierra toda posibilidad de explicar su variabilidad infinita. Hoy sabemos que el ideal no solo cambia según los grupos humanos, sino que debe variar; el ideal de los romanos no era ni podía ser el nuestro, y de manera correspondiente se transformó también el criterio de valor. Estas transformaciones no son consecuencia de la ceguera de los hombres, sino que se fundan en la naturaleza de las cosas. ¿Pero cómo se podría explicarlas si el ideal expresa una realidad unitaria, incontrastable? Habría que suponer que el propio Dios varía en el espacio y en el tiempo, ¿y de dónde podría provenir esa sorprendente diversidad? El devenir divino sería comprensible sólo si Dios mismo tuviera por misión realizar un ideal superior a él, con lo cual no haríamos más que diferir el problema.

¿Con qué derecho, además, se coloca el ideal fuera de la naturaleza y de la ciencia? El se manifiesta dentro de la naturaleza; por consiguiente, tiene que derivar de causas naturales. Para que sea algo más que una posibilidad meramente imaginada por el espíritu, es preciso que sea querido y, consecuentemente, que posea una fuerza capaz de poner en movimiento nuestra voluntad. Solo causas naturales pueden hacer del ideal una realidad viviente. Y puesto que esa fuerza en definitiva se traduce en movimientos musculares, no puede ser por esencia diferente de las otras fuerzas del universo. ¿Por qué entonces debería ser imposible analizarla, descomponerla en sus elementos e investigarla siguiendo las causas de la síntesis cuya resultante es? ¿Y no hay también casos en los que es posible medirla? Cada grupo humano tiene en cada momento de su historia un sentimiento de veneración ante la dignidad humana, sentimiento que reviste determinada intensidad. Y este sentimiento, que varía según los pueblos y las épocas, es la raíz del ideal moral de las sociedades actuales. Pero de acuerdo con su intensidad crece o disminuye el número de atentados contra las personas. Del mismo modo, el número de adulterios, divorcios y separaciones expresa la fuerza relativa con que el ideal del matrimonio se impone a la conciencia individual. Sin duda se trata de medidas harto groseras. ¿Pero existen acaso fuerzas físicas que admitan más que una medición meramente aproximativa? También en este sentido sólo puede haber diferencias de grado entre unas y otras.

Pero hay sobre todo una clase de valores que no pueden ser separados de la experiencia sin que pierdan su significación: los valores económicos. Todo el mundo advierte con claridad que ellos no expresan nada trascendente ni implican una facultad que rebase la experiencia. Por este motivo se rehusó Kant a ver en ellos auténticos valores,[1] pues prefería reservar esta calificación a las

1 El afirma que los objetos de la economía tendrían un *precio*, un *precio de mercado*, no un *valor intrínseco*.

solas cosas morales. Pero tal exclusión es injustificada. Es cierto que existen tipos de valores por completo diferentes, pero solo se trata de variantes de un mismo género. Todos ellos corresponden a una estimación de las cosas, aunque ella se haga desde puntos de vista diferentes según las circunstancias. El reciente progreso de la teoría de los valores consiste precisamente en haber comprobado el carácter universal y único del concepto. Pero si todas las clases de valores están emparentadas, y si algunas de ellas dependen de manera tan estrecha de la vida empírica, tampoco las otras podrían ser independientes de esta.

III

Resumamos: si es verdad que el valor de las cosas es apreciado y solo puede serlo en relación con ciertos conceptos ideales, estos requieren explicación. Para comprender cómo son posibles los juicios de valor, no basta postular un número determinado de ideales; es preciso dar cuenta de ellos, mostrar de dónde provienen y cómo se ligan con la experiencia, aunque sobrepasándola, y en qué reside su objetividad.

Puesto que los ideales, así como los sistemas de valor correspondientes, varían según los grupos humanos, ¿no se infiere que tanto unos como otros han de tener origen colectivo? Es verdad que en páginas anteriores examinamos una teoría sociológica de los valores y demostramos su insuficiencia; ella se fundaba en una concepción de la vida social que desconocía la verdadera naturaleza de esta. La sociedad era presentada como un sistema de órganos y de funciones que procura afirmarse en contra de las causas de destrucción que la amenazan desde fuera, como un cuerpo vivo cuya vida consiste exclusivamente en reaccionar de una manera apropiada ante las excitaciones del exterior. Pero en verdad ella es, además de esto, la fuente de una vida moral interior, cuya fuerza y cuya originalidad no siempre han sido reconocidas.

Tan pronto como los individuos, en cuanto conciencias, entran en relaciones estrechas en lugar de permanecer separados, y tan pronto como influyen de manera activa unos sobre otros, su síntesis da origen a una vida psíquica de un nuevo tipo. Esta se diferencia de la que es propia del individuo aislado, sobre todo por su particular intensidad. Los sentimientos que nacen y crecen dentro de los grupos poseen una energía igualada por los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de estar dominado por fuerzas a las que no reconoce como suyas, que lo gobiernan y de las que él no es dueño, y todo el medio en que se encuentra sumergido le parece surcado por fuerzas de la misma índole. Se siente, por así decir, trasladado a un mundo diferente de aquel en que transcurre su existencia privada. La vida no es allí tan solo intensa; es cualitativamente diferente. Absorbido por la colectividad, el individuo se desinteresa de

sí mismo, se olvida y se consagra por entero a los fines comunes. El polo de su conducta se desplaza, trasladándose fuera de su persona. Al mismo tiempo, las fuerzas así desencadenadas, justamente porque son de naturaleza teórica, no admiten con facilidad ser canalizadas, circunscriptas y adaptadas a fines bien precisos; tienen la necesidad de expandirse por la expansión misma, por juego, sin finalidad, unas veces en la forma de violencias ciegamente destructivas y otras como desatinos heroicos. En cierto sentido es esta una actividad de lujo, por exuberante. Por todos estos motivos, ella se opone a nuestra vida cotidiana tal como lo superior se opone a lo inferior, y lo ideal a la realidad.

De hecho, en todas las épocas los ideales en que se fundan las civilizaciones se han formado en esos momentos de exaltación. Los períodos de creación o de innovación son precisamente aquellos en los cuales los hombres, en virtud de las más diversas circunstancias, se ven inducidos a aproximarse de manera más íntima, en los cuales las asambleas se celebran con mayor frecuencia y prevalecen relaciones más intensas, así como un intercambio de ideas más activo. Tales fueron, por ejemplo, la gran crisis cristiana y el movimiento de entusiasmo colectivo que en los siglos XII y XIII atrajo hacia París a los amantes de la sabiduría y que dio nacimiento a la escolástica; tales fueron la Reforma y el Renacimiento, el período de la Revolución y las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX. En esos momentos, aquella vida más elevada se vive, en verdad, con tal intensidad y exclusivismo que ella absorbe casi por entero la conciencia del individuo y excluye de manera más o menos completa cualesquiera ideas vulgares y egoístas. El ideal muestra entonces la tendencia a unirse con lo real; por ello los hombres tienen la impresión de que se encuentra muy próximo el momento en que ha de hacerse realidad y en que el Reino de Dios habrá de realizarse sobre la tierra. Pero la ilusión jamás es duradera, porque aquella exaltación no puede persistir: es demasiado agotadora. Una vez pasado el momento crítico, la conexión social se afloja, los intercambios espirituales y psíquicos decaen, y los individuos vuelven a su nivel ordinario. Todo lo dicho, pensado, hecho y sentido durante aquel período de tormenta fecunda sobreviene solamente en forma de recuerdo, y de un recuerdo por cierto tan maravilloso como la realidad que evoca y con la cual ya no se confunde. Se trata ahora de una idea, de un conjunto de ideas. La oposición adquiere todo su relieve: por una parte está lo dado a través de las sensaciones y las percepciones, y por la otra lo pensado en forma de ideales. Por cierto que esos ideales se agostan rápidamente cuando no se los revive de manera periódica. Para tal fin sirven las fiestas, las ceremonias religiosas o profanas, las plegarias de todo tipo, tanto las de la Iglesia como las de la escuela, el teatro, las manifestaciones del arte, en suma, todo aquello que aproxima a los hombres unos a otros y puede unirlos en una misma vida espiritual y moral. Son algo así como renacimientos parciales y débiles de la efervescencia de las épocas creadoras. Pero todos esos recursos tienen sólo efecto temporario. Durante cierto lapso

recobra el ideal la frescura y la vivacidad de lo actual, y otra vez se aproxima a lo real; pero muy pronto volverá a apartarse de ello. Por consiguiente, si el hombre concibe ideales, y más aún, si no puede dejar de concebirlos y de aferrarse a ellos, es porque es un ser social. Es la sociedad la que le impele y le constriñe a elevarse de tal modo sobre sí mismo, y también la que le provee de los medios para lograrlo. Solo en cuanto se vuelve consciente de sí misma puede la sociedad arrancar al individuo de su individualidad e introducirlo en un círculo de vida superior. Ella no puede constituirse sin crear ideales. Estos no son más que las ideas en que la vida social se expresa y se resume, tal como ello se pone de manifiesto en los puntos culminantes de su desarrollo. Se disminuye a la sociedad cuando se ve en ella un mero cuerpo organizado que tiene por fin ciertas funciones vitales. En ese cuerpo vive un alma: el conjunto de los ideales colectivos. Pero estos ideales no son algo abstracto, frías representaciones intelectuales carentes de toda eficacia. Son esencialmente motores, pues tras ellos hay fuerzas reales y actuantes: las fuerzas de lo colectivo, fuerzas naturales por lo tanto, aunque de naturaleza por entero moral, comparables a las que se mueven en el resto del universo. El ideal mismo es una fuerza de esa índole; por eso puede ser objeto de ciencia. He ahí el modo en que lo ideal puede incorporarse a lo real: porque surge de esto, aunque lo sobrepase. Los elementos de que se compone el ideal son extraídos de la realidad, si bien combinados de un nuevo modo. Y la novedad de la combinación produce la novedad del resultado. Abandonado a sus propias fuerzas, el individuo jamás habría podido crear el material necesario para tal construcción. Librado, en efecto, a sus solas fuerzas, ¿cómo habría tenido la idea y el poder de superarse a sí mismo? Su experiencia personal le permitiría quizá distinguir los fines deseables para el futuro, de otros, ya realizados. Pero el ideal no es sólo algo que falte y que se desee. No es un mero destino al cual se aspire: existe por sí mismo y tiene su propia realidad. Se lo concibe como algo impersonal, colocado por encima de las voluntades individuales a las que mueve. Si fuera producto de la razón individual, ¿de dónde extraería esa impersonalidad? ¿Se la querrá fundar en la impersonalidad de la razón humana? No se haría más que diferir el problema sin resolverlo. Pues tal impersonalidad no es más que un hecho (apenas diferente del primero) del que sería preciso dar cuenta. Si la razón de los diferentes individuos concuerda hasta tal punto, ¿no significa ello que existe una fuente *única*, una razón común a todos?

Por eso para explicar los juicios de valor no es preciso reducirlos a juicios de realidad, con lo cual desaparecería el concepto de valor, ni atribuirlos a una facultad en virtud de la cual el hombre entraría en relación con un mundo trascendente. El valor brota más bien de la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal. Pero el ideal no es una perspectiva hacia un misterioso más allá; está dentro de la naturaleza y brota de ella. El pensamiento ilustrado puede aproximarse a él como al resto del universo físico y

moral. No como si alguna vez pudiera agotarlo, ya que jamás agota realidad alguna; pero sí puede ocuparse de él con la esperanza de dominarlo de manera progresiva, sin que a este progreso indefinido puedan ponérsele de antemano límites. Desde este punto de vista resulta más fácil comprender cómo el valor de las cosas puede ser independiente de su naturaleza. Los ideales colectivos pueden constituirse y volvers conscientes de sí sólo a condición de fijarse en cosas visibles para todos, a las que todos puedan comprender y que de hecho son comprensibles para todos: dibujos, emblemas de cualquier tipo, fórmulas escritas o verbales, objetos animados o inanimados. Y sin duda sucede que estos objetos poseen, en virtud de algunas de sus propiedades, cierta afinidad con el ideal, por lo cual lo atraen hacia sí. Así, se vuelve posible que los rasgos propios de la cosa aparezcan (sin fundamento, por lo demás) como las causas generadoras del valor. Pero el ideal puede incorporarse a una cosa cualquiera: se fija donde quiere. Y circunstancias contingentes cualesquiera pueden resultar decisivas para ello. Pues la cosa, por ínfima que sea, se sustrae con ello de cualquier parangón. Así es como puede un trozo de tela nimbarse de una apariencia de santidad y un pequeño pedazo de papel convertirse en algo apreciadísimo. Dos entidades pueden diferir en muchos aspectos y ser muy dispares; si ellas corporizan un mismo ideal y aparecen como de igual valor, ello se debe a que e ideal que simbolizan se muestra como aquello que de más esencial hay en ellas, mientras que son rechazados a un segundo plano todos sus otros aspectos en que difieren una de otra. De esta manera el pensamiento colectivo metamorfosea todo cuanto toca. Mezcla los reinos, confunde los contrarios, invierte lo que podríamos llamar la jerarquía natural de los seres, niv la las diferencias, separa lo semejante; en suma, reemplaza el mundo que los sentidos nos ofrecen por un mundo enteramente diferente, que no es otra cosa que la sombra proyectada por los ideales construidos por ese pensamiento colectivo.

IV

¿De qué modo debemos concebir entonces la relación de los juicios de valor con los juicios de realidad?

De lo anterior se infiere que entre ambos no existe una diferencia esencial. Un juicio de valor expresa la relación de una cosa con un ideal. Pero el ideal, al igual que la cosa, es algo dado, aunque lo es de otro modo; a su manera es también una realidad. La relación así expresada une por lo tanto dos términos dados, tal como lo hace un juicio de realidad. ¿Se argumentará que los juicios de valor ponen en juego ideales? No otra cosa sucede con los juicios de realidad. En efecto, también los conceptos son construcciones del espíritu, y por consiguiente ideales; hasta es fácil demostrar que son ideales colectivos, puesto que solo pueden cons-

tituirse en el lenguaje y a través de él, y por lo tanto a través de algo que es colectivo en grado máximo. Los elementos del juicio son pues los mismos en ambas partes. Pero de allí no puede inferirse que el primero de estos tipos de juicio sea reductible al segundo o a la inversa. Si se asemejan es porque son obra de una misma facultad. No hay un modo de pensar y de juzgar respecto de las existencias y otro para la valoración. Todos los juicios se basan necesa iamente en lo dado, incluidos los que se refieren al futuro, pues toman sus materiales ya sea del presente o del pasado. Por otra parte, todo juicio pone en juego ideales. No existe ni puede existir, por consiguiente, más que una facultad de juzgar. Pero la diferencia que ya hemos apuntado subsiste de todos modos. Si bien todo juicio pone en juego ideales, estos pertenecen a especies diferentes. Algunos tienen la única función de expresar las realidades a que se refieren, y expresarlas tal como son. Se trata de los conceptos propiamente dichos. En cambio, otros tienen por función transfigurar las realidades a que están referidos. Son los ideales de valor. En el primer caso el ideal representa simbólicamente a la cosa a fin de que se vuelva asimilable por el pensamiento. En el segundo caso la cosa representa simbólicamente al ideal y lo vuelve concebible para los diferentes espíritus. Como es natural, los juicios se diferencian de acuerdo con los ideales que aplican. Los primeros se limitan a analizar la realidad y a traducirla con toda la fidelidad posible. Los segundos, en cambio, señalan el aspecto nuevo con que la realidad se ha enriquecido bajo la influencia del ideal. Y sin duda también este aspecto es real, aunque de otro modo que las propiedades inmanentes al objeto. Prueba de ello es que una misma cosa puede perder su valor o adquirir otro nuevo sin experimentar por eso una alteración de esencia: basta que varíe el ideal. Por consiguiente, el juicio de valor añade en cierto sentido algo a lo dado, aunque eso que añade esté tomado de algo dado de otro orden. De tal modo, la facultad de juzgar opera de maneras diferentes según las circunstancias, pero sin que ello menoscabe la unidad fundamental de la función.

En ocasiones se ha reprochado a la sociología positivista una suerte de fetichismo empirista por los hechos y una indiferencia sistemática por el ideal. Se advierte cuán injustificado es ese reproche. Los fenómenos sociales esenciales, como la religión, la moral, el derecho, la economía política, la estética, no son más que sistemas de valores, y por lo tanto ideales. La sociología se sitúa así de antemano en el terreno del ideal; no llega a él paso a paso y solo al final de sus investigaciones: parte de él. El ideal es su dominio propio. Pero es verdad que trata los ideales con el exclusivo fin de hacerlos objeto de ciencia (y allí es donde se la podría caracterizar como positiva, si ese adjetivo, agregado al nombre de una ciencia, no fuera un pleonasmo). Ella no se propone construirlos; todo lo contrario: los considera como algo dado, como un objeto de estudio, e intenta analizarlos y explicarlos. La facultad de concebir el ideal es para ella una facultad natural, a la que investiga en sus causas y condiciones a fin de ayudar a los hombres, en la

medida de lo posible, a controlar esa facultad. En suma, la tarea del sociólogo debe consistir en reintegrar el ideal en todas sus formas a la naturaleza, pero conservándole todos sus atributos principales. Y si la empresa no le parece imposible es porque la sociedad satisface todas las condiciones necesarias para dar cuenta de esas características contrapuestas. También ella brota de la naturaleza, aunque la domina. Porque no solo todas las fuerzas del universo desembocan en ella, sino que, más aún, de la síntesis de esas fuerzas brota un producto que supera a todo cuanto ha contribuido a formarlo en riqueza, complejidad y fuerza operante. En una palabra: la sociedad es la naturaleza, pero la naturaleza que ha llegado al punto más alto de su desarrollo, que pone a contribución todas sus energías, por así decir, para remontarse más allá de sí misma.

Las bases sociales de la memoria

Maurice Halbwachs

[*Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcan, 1925, págs. 391 y sigs., 398 y sigs.]

El individuo evoca sus recuerdos con la ayuda de los marcos de la memoria social. En otros términos, los diversos grupos en que la sociedad se divide son capaces de reconstruir su pasado en cualquier momento. Pero, como hemos visto, las más de las veces lo deforman al tiempo que lo reconstruyen. Sin duda, hay muchos hechos y muchos detalles de ciertos hechos que el individuo olvidaría si los otros no conservaran su recuerdo para él. Pero, por otra parte, la sociedad solo puede vivir si entre los individuos y los grupos que la componen existe una suficiente unidad de miras. La multiplicidad de los grupos humanos y su diversidad resultan de un acrecimiento de las necesidades así como de las facultades intelectuales y de organización de la sociedad. Ella se adapta a esas condiciones, tal como debe adaptarse a la limitada duración de la vida individual. No es menos cierto que la coacción en que los hombres se encuentran de encerrarse dentro de grupos limitados, como la familia, el grupo religioso y la clase social (para mencionar solo estos), aunque ella sea menos ineluctable y menos fatal que la coacción de estar encerrados dentro de una duración de vida determinada, se opone a la necesidad social de unidad del mismo modo como aquella se opone a la necesidad social de continuidad. Por eso la sociedad tiende a apartar de su memoria todo lo que podría separar a los individuos o alejar a los grupos unos de otros, y por eso modifica en cada época sus recuerdos de manera de ponerlos de acuerdo con las condiciones variables de su equilibrio. Si nos atuviéramos a la conciencia individual, he aquí cómo aparecerían las cosas. Los recuerdos en los cuales no se ha pensado desde hace mucho tiempo se reproducen sin cambios. Pero cuando entra en juego la reflexión; cuando, en lugar de dejar que el pasado vuelva a presentarse, se lo reconstruye mediante un esfuerzo del razonamiento, ocurre que se lo deforma, porque se pretende introducir en él una mayor coherencia. La razón o la inteligencia escogerían entre los recuerdos, dejarían caer algunos en el olvido y dispondrían de los otros en un orden acorde a nuestras ideas del momento; de allí se siguen numerosas alteraciones. Pero hemos mostrado que la memoria es una función colectiva. Pongámonos, entonces, en el punto de vista del grupo. Diremos que si los recuerdos reaparecen ello se debe a que la sociedad, a cada instante, dispone de los medios necesarios para reproducirlos. Y quizá nos

veremos llevados a distinguir dentro del pensamiento social dos tipos de actividades: por una parte una memoria, es decir, un marco ya hecho de nociones que nos sirven de puntos de referencia y que apuntan exclusivamente al pasado; por otra parte una actividad racional, que tiene su punto de partida en las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad, es decir, en el presente. Aquella memoria solo funcionaría bajo el control de esta razón. Cuando una sociedad abandona o modifica sus tradiciones, ¿acaso no es para dar satisfacción a exigencias racionales y en el momento en que estas aparecen?

¿Pero por qué habrían de ceder las tradiciones? ¿Por qué habrían de retroceder los recuerdos ante las ideas y reflexiones que la sociedad les opone? Esas ideas representan, si se quiere, la conciencia que la sociedad toma de su situación actual; resultan de una reflexión colectiva, independiente de cualquier preconcepto y que solo toma en cuenta lo que existe, no lo que ha sido. Es el presente. Es difícil sin duda modificar el presente, ¿pero no lo es mucho más, en ciertos aspectos, transformar la imagen del pasado, que al menos de manera virtual existe también en el presente, puesto que la sociedad lleva siempre dentro de su pensamiento los marcos de su memoria? Después de todo, el presente, si se considera la parte del pensamiento colectivo que él ocupa, poca cosa es con relación al pasado. Las representaciones antiguas se nos imponen con toda la fuerza que extraen de las sociedades antiguas en las que tomaron forma colectiva. Son tanto más fuertes cuanto más antiguas, cuanto más elevado el número de hombres y más amplios los grupos que las habían adoptado. A estas fuerzas colectivas sería preciso oponer fuerzas colectivas mayores. Pero las ideas actuales abarcan una duración mucho más breve. ¿De dónde extraerían fuerza y sustancia colectiva suficientes para resistir las tradiciones?

Solo hay una explicación posible. Si las ideas de hoy son capaces de oponerse a los recuerdos y de prevalecer sobre ellos hasta el punto de transformarlos, ello se debe a que corresponden a una experiencia colectiva, si no tan antigua, al menos mucho más vasta, y a que son comunes no solamente (como las tradiciones) a los miembros del grupo considerado, sino a los miembros de otros grupos contemporáneos. La razón se opone a la tradición como una sociedad más vasta a otra más estrecha.

Además, las ideas actuales solo son en verdad nuevas para los miembros del grupo en que penetran. En todos los lugares donde no tropezaron con las mismas tradiciones de este, pudieron desarrollarse libremente y tomar a su vez la forma de tradiciones. Lo que el grupo opone a su pasado no es su presente, sino el pasado (más reciente, quizá, pero ello no interesa) de otros grupos con los cuales tiende a identificarse . . .

Los grupos sociales que llamamos clases comprenden a los hombres que poseen, y a los que no poseen, el tipo de cualidades más apreciadas en su sociedad. Pero como las condiciones en que viven las sociedades están sujetas a cambios, ocurre que en épocas suce-

sivas la conciencia colectiva no pone en primer plano las mismas cualidades. Así, hay períodos en que la preeminencia de las clases altas es cuestionada, porque ella se funda en un orden de apreciaciones que pertenece al pasado. ¿En qué condiciones se entabla la lucha entre quienes se apoyan en títulos antiguos y quienes aspiran a suplantarlos? Podría pensarse que el obstáculo con que tropiezan las antiguas tradiciones es el presente. Han nacido necesidades nuevas que la sociedad ya no puede satisfacer. Es preciso que ella modifique su estructura. ¿Pero dónde encontará la fuerza necesaria para desprenderse del pasado? ¿Y siguiendo qué líneas se reconstruirá? Una sociedad solo puede vivir si sus instituciones descansan en fuertes creencias colectivas. Ahora bien, esas creencias no pueden nacer de una simple reflexión. Se podrá criticar las opiniones reinantes, mostrar que ya no responden a la situación presente, denunciar los abusos, protestar contra la opresión o la explotación. Pero la sociedad solo abandonará sus creencias antiguas si tiene la seguridad de encontrar otras.

De hecho, la clase noble solo pudo ser despojada de sus privilegios desde el día en que, en vastos sectores de la sociedad, arraigó la convicción de que hay un tipo de actividad más meritorio que el ejercicio de las virtudes guerreras, y que hay cualidades más preciosas y honorables que las conferidas por la nobleza. Fue en las ciudades libres gobernadas por los gremios, en los círculos de mercaderes y de artesanos, donde nació el hábito de pensar de ese modo. Y a partir de esos círculos aquellas ideas, que habían tomado la forma de la tradición, penetraron en los propios medios nobles. Los privilegios nobles retrocedieron, no porque se los criticara en sí mismos, sino porque se les opusieron otros privilegios, fundados también en creencias tradicionales. Pero a su vez la tradición burguesa fue puesta en retirada a medida que se transformaron las condiciones de la industria y del comercio. Es en los círculos de financistas y de hombres de negocios, así como en los medios de industriales y de comerciantes que están más al corriente de los métodos económicos modernos, es decir fuera de la clase en que se perpetuaban las tradiciones de la antigua industria y del antiguo comercio individualista, donde se ha comenzado a apreciar un orden de cualidades nuevas: captación de las fuerzas colectivas, comprensión de los modos sociales de producción y de intercambio, aptitud de poner en acción estos y de utilizar aquellas. Si la antigua burguesía modificó sus tradiciones para adaptarlas a algunas de estas nuevas ideas, ello se debe a que, en estas, ella ha reconocido creencias compartidas desde hace cierto tiempo por vastos grupos de hombres progresistas, y a que, tras ellas, ha percibido una sociedad en vías de organización, más vasta y compleja que aquella a la cual bastaban las tradiciones antiguas, y que ya ha alcanzado cierta consistencia.

En resumen, las creencias sociales, cualquiera que sea su origen, presentan un doble carácter. Son tradiciones o recuerdos colectivos, pero son también ideas o convenciones que resultan del conocimiento del presente. Si fuese puramente convencional (en este

sentido), el pensamiento social sería puramente lógico: sólo admitiría lo que conviene a las condiciones actuales; lograría ahogar, en todos los miembros del grupo, todos los recuerdos que los empujaran hacia atrás, po poco que fuese, y que les permitieran pertenecer a la vez en parte a la sociedad de ayer, y en parte a la de hoy; si fuese puramente tradicional, no dejaría penetrar en ella ninguna idea, ni hecho alguno que estuviese en desacuerdo, por poco que fuese, con sus creencias antiguas. Así, ni en uno ni en otro caso admitiría la sociedad compromiso alguno entre la conciencia de las condiciones presentes y el apego a creencias tradicionales: se fundaría por entero en uno u otro. Pero el pensamiento social no es abstracto. Aunque correspondan al presente y lo expresen, las ideas de la sociedad se encarnan siempre en personas o en grupos; tras un título, una virtud, una cualidad, el pensamiento social inmediatamente descubre a quienes los poseen; ahora bien, grupos y personas existen en el tiempo y dejan su huella en la memoria de los hombres. En este sentido, no hay idea social que no sea al mismo tiempo un recuerdo de la sociedad. Pero, por otra parte, en vano se esforzaría esta por volver a aprehender en forma puramente concreta tal figura o tal acontecimiento que han dejado una fuerte impronta en su memoria. Cada personaje y cada hecho histórico, desde e momento en que penetran en esta memoria, se trasponen allí en una enseñanza, en una noción, en un símbolo; reciben un sentido y pasan a constituir un elemento del sistema de ideas de la sociedad. Así se explica que puedan acordarse entre sí las tradiciones y las ideas actuales; es que, en realidad, las ideas actuales son también tradiciones, y unas y otras invocan al mismo tiempo y con el mismo derecho una vida social antigua o reciente, de la cual de algón modo ellas han tomado su impulso. Así como el Panteón de la Roma imperial albergaba todos los cultos, siempre que fuesen tales, la sociedad admite todas las tradiciones (aun las más recientes) siempre que sean ideas, es decir, que puedan formar parte de su pensamiento, que interesen todavía a los hombres de hoy y que ellos puedan comprenderlas. De aquí se sigue que el pensamiento social es esencialmente una memoria, y que todo su contenido está hecho exclusivamente de recuerdos colectivos, pero que entre estos solo sobrevive aquel —y de cada uno de ellos solo subsiste aquello— que la sociedad, trabajando con sus marcos actuales, puede reconstruir.

Las derivaciones

Vilfredo Pareto

[*Trattato di sociologia generale*, Florencia, G. Barbera, 1916, vol. 2, pág. 1 y sigs.]

En este capítulo nos ocuparemos de las derivaciones, tal como han sido definidas en el parágrafo 868, y puesto que en ellas se encuentra la razón por la cual ciertas teorías son producidas y aceptadas, estudiaremos las teorías bajo el aspecto subjetivo indicado en el parágrafo 13...

Los hombres se dejan persuadir principalmente por los sentimientos (residuos), y por ello podemos prever —lo cual es confirmado luego por la experiencia— que las derivaciones han de extraer su fuerza, no de consideraciones lógico-experimentales, o al menos no exclusivamente de estas, sino más bien de sentimientos. En los derivados el núcleo principal está constituido por un residuo, o por un cierto número de residuos, en torno de cuyo núcleo se agrupan otros residuos secundarios. Tal agregado es hecho nacer, y una vez nacido es mantenido firme por una fuerza poderosa, que es la necesidad que el hombre tiene de desarrollos lógicos o seudológicos, necesidad que se manifiesta con residuos de la clase I. De tales residuos, con el agregado posterior de otros, se originan en general las derivaciones...

Ya nos hemos referido ampliamente a los residuos, y respecto de los derivados no nos restaría más que observar los residuos principales y los accesorios. Pero con ello habremos considerado solo la sustancia de los derivados, y existen también otros aspectos bajo los cuales es posible consider r las derivaciones. En primer lugar, atendiendo a la forma, cabe observar la relación que las derivaciones mantienen con la lógica, a saber, si se trata de un razonamiento correcto o de un sofisma. Tal estudio pertenece a los tratados de lógica, y no hemos de ocuparnos aquí de él. Luego cabe considerar la relación que las derivaciones puedan mantener con la realidad experimental. Ella puede ser rigurosamente lógica, pero, por un e ror contenido en las premisas, estar en desacuerdo con la experiencia. Puede también ser lógica solo en apariencia, y en virtud de la indeterminación de los términos o por otro motivo carecer de sentido experimental, o tener un sentido que solo muy indirectamente corresponda a la experiencia. Ese es el punto de vista desde el cual consideramos las derivaciones que estudiamos, sin adoptar esta denominación, en los capítulos 3, 4 y 5. Ahora, agregando otros aspectos, deberemos estudiarlas expresamente bajo el aspecto subjetivo de la fuerza persuasiva que puedan tener. Que-

dará por último otro aspecto bajo el cual es necesario examinarlas: el de la utilidad social que eventualmente posean; de él nos ocuparemos en el capítulo 12...

El estudioso de la lógica, una vez descubierto el error de un razonamiento o aclarado un sofisma, ha concluido su obra; pero en ese momento comienza la tarea del sociólogo, quien debe investigar el motivo por el cual tales sofismas son aceptados y resultan persuasivos. Aquellos sofismas que son sutilezas lógicas poco o nada le interesan, puesto que no obtienen vasto consenso entre los hombres; en cambio le incumben los sofismas —o también los razonamientos bien construidos— admitidos por muchos. La lógica investiga el motivo por el cual un razonamiento es erróneo, y la sociología el motivo por el cual obtiene un vasto consenso...

El fin de las derivaciones está casi siempre presente ante la conciencia, para quien quiere demostrar alguna cosa, pero a menudo pasa inadvertido para quien admite la conclusión de las derivaciones. Cuando el fin es una cierta norma a la que se quiere justificar, se procura unirlo con ciertos residuos, con razonamientos más o menos lógicos, si se atiende a satisfacer principalmente la necesidad de desarrollos lógicos que experimentan quienes han de ser persuadidos; o bien con el agregado de otros residuos, si se atiende a operar principalmente sobre los sentimientos...

Estas consideraciones llevan a importantes conclusiones, que pertenecen a la *lógica de los sentimientos*:

1. Si se destruye el residuo principal del que parte la derivación, y si aquel no es reemplazado por otro, también el fin desaparece. Ello sucede, por lo común, cuando se razona lógicamente sobre premisas experimentales, es decir, en los razonamientos científicos. Por otra parte, también en tal caso puede ocurrir que la conclusión permanezca cuando las premisas erróneas son reemplazadas por otras. En cambio, en los razonamientos no científicos lo habitual es que las premisas abandonadas sean reemplazadas por otras —un residuo es reemplazado por otro—; lo excepcional es que tal reemplazo no se produzca. Entre estos extremos hay casos intermedios. La destrucción del residuo del que parten las derivaciones no hace desaparecer por entero el fin sino que lo debilita, lo aminora; el fin permanece, pero se lo admite con menos fervor. Por ejemplo, se ha observado en la India que los indígenas que se convierten pierden la moral de su religión propia sin adquirir la moral de la nueva religión y de los nuevos hábitos.

2. Cuando se razona científicamente, si se puede demostrar que la conclusión no se sigue lógicamente de las premisas, la conclusión se arruina. En el razonamiento no científico en cambio, si se destruye una de las formas de derivación, pronto surge otra. Si se muestra la vanidad del razonamiento que une cierto residuo con una conclusión (con el fin), las más de las veces el único efecto es el reemplazo de la primitiva derivación, ahora destruida, por una nueva. Ello sucede porque lo principal son el residuo y el fin, mientras que la derivación es secundaria, y a menudo lo es mucho.

Por ejemplo, las diversas sectas cristianas tienen doctrinas sobre las buenas obras y la predestinación, que, consideradas desde el punto de vista lógico, son por completo diferentes y a veces hasta opuestas, contradictorias, pero que a pesar de ello en nada difieren respecto de la moral práctica. Por ejemplo, un chino, un musulmán, un cristiano calvinista, un cristiano católico, un kantiano, un hegeliano, un materialista, todos ellos se abstienen de robar, pero cada uno da una explicación diversa de sus actos. Son las derivaciones, en fin, las que ligan un residuo, que en todos ellos existe, con una conclusión que todos ellos aceptan. Y si alguien inventa una nueva derivación o destruye una de las existentes, nada conseguirá en la práctica y la conclusión seguirá siendo la misma.

3. En los razonamientos científicos, las conclusiones más fuertes se obtienen merced a deducciones rigurosamente lógicas, a partir de premisas cuya verificación experimental es perfecta hasta donde ello es posible. En los razonamientos no científicos, las conclusiones más fuertes están constituidas por un residuo poderoso, sin derivaciones. Tenemos después las conclusiones obtenidas a partir de un fuerte residuo al cual se agregan, a modo de derivaciones, residuos un tanto débiles. A medida que aumenta la distancia entre el residuo y la conclusión, a medida que los razonamientos lógicos reemplazan a los residuos, disminuye la fuerza de la conclusión, excepto para unos pocos estudiosos. El vulgo está persuadido por el catecismo cristiano, y no por sutiles disquisiciones teológicas. Estas tienen solo un efecto indirecto; a saber, el vulgo las admira sin comprenderlas, y esta admiración que se les tiene les confiere autoridad, que se extiende a las conclusiones. Esto sucede en nuestros días con *El capital* de Marx. Poquísimos socialistas alemanes lo han leído, y raros como las moscas blancas son quienes pueden haberlo entendido; pero las sutiles y oscuras disquisiciones del libro fueron admiradas desde fuera, y le confieren autoridad. Tal admiración determinó la forma de las derivaciones, no ya los residuos, ni tampoco las conclusiones, que existían antes que el libro y que seguirán existiendo cuando este haya sido olvidado, conclusiones que son comunes tanto a los marxistas como a los no-marxistas.

4. Bajo el aspecto lógico, dos proposiciones contradictorias no pueden subsistir juntas; bajo el aspecto de las derivaciones no científicas, dos proposiciones que parecen contradictorias pueden subsistir juntas en el mismo individuo, en la misma mente. Por ejemplo, las proposiciones siguientes parecen contradictorias: «No se debe matar; se debe matar. No hay que apropiarse del bien ajeno; hay que apropiarse del bien ajeno. Es preciso perdonar las ofensas; las ofensas no deben ser perdonadas»; no obstante, pueden ser aceptadas al mismo tiempo por el mismo individuo merced a interpretaciones y distinciones aducidas para justificar la contradicción. De manera similar, bajo el aspecto lógico, si A es igual a B, de allí se sigue rigurosamente que B es igual a A, pero esta consecuencia no es necesaria en el razonamiento de las derivaciones...

La demostración de las derivaciones es con harta frecuencia diferente de la razón que hace admitir las derivaciones. Algunas veces

pueden coincidir; por ejemplo, un precepto es demostrado mediante la autoridad, y admitido por la autoridad. Otras veces pueden ser por completo diversas; por ejemplo, quien demuestra alguna cosa valiéndose de la ambigüedad de un término no dice por cierto: «Mi demostración es válida merced al engaño de la ambigüedad de un término»; mientras que quien admite tal derivación es engañado, sin advertirlo, por el fraude del razonamiento verbal.

Clasificación de las derivaciones

Clase 1: Afirmación.
Clase 2: Autoridad.
Clase 3: Acuerdo con sentimientos o con principios.
Clase 4: Pruebas verbales.

Clase 1: Afirmación. Esta clase comprende las simples narraciones, las afirmaciones de un hecho, las afirmaciones de acuerdo con sentimientos expresados, no como tales, sino de manera absoluta, axiomática, doctrinaria...

La afirmación puede ser un modo indirecto de expresar ciertos sentimientos, y es admitida como «explicación» por quienes tienen tales sentimientos. Ella es, pues, simplemente la manifestación de los residuos accesorios que constituyen las derivaciones...

Las derivaciones, como ya hemos visto muchas veces, sirven para todos los usos; las derivaciones de la tradición poseen ese carácter en grado eminente. Se puede extraer todo lo que se quiera, por ejemplo, de un libro transmitido por la tradición. Los griegos encontraban todo en Homero, los latinos en Virgilio, y los italianos encuentran muchas cosas en Dante. Notabilísimo es también el caso de la Biblia y del Evangelio. Sería difícil decir qué no se ha encontrado allí. Se han extraído doctrinas en grandísimo número, diversas y hasta contradictorias, y se ha demostrado con igual facilidad su pro y su contra...

Desde el siglo XVIII en adelante se ha combatido a la Biblia con una formidable artillería de ciencia, de erudición, de crítica histórica; se ha demostrado de manera palmaria que muchísimos pasajes de este libro no pueden entenderse en sentido literal; se ha destruido su unidad, y en lugar del magnífico edificio tan admirado quedan materiales informes. Y bien, ni disminuye la admiración, ni es menor el número de creyentes, que todavía se cuentan por millones; y hasta hay quienes, mientras que por una parte critican la parte histórica de la Biblia, por la otra caen de rodillas ante ella y la adoran. Cambian las derivaciones, mas permanecen los residuos.

En el Olimpo del «progreso» habita ahora una nueva divinidad, a la que se le ha puesto el nombre de «intereses vitales» y que preside las relaciones internacionales. En los tiempos bárbaros, un

pueblo emprendía la guerra contra otro, lo saqueaba, le robaba su oro sin tantos discursos; en nuestros tiempos se hace eso mismo, pero solo en nombre de los «intereses vitales»; y ello constituye, según se afirma, un inmenso adelanto. (. . .) Por ahora, los «intereses vitales» no son todavía invocados por los bandoleros privados, quienes se contentan con una divinidad más modesta y justifican sus actos diciendo que quieren «vivir su vida». . .

El automóvil goza de la protección del Progreso, que es dios o poco le falta, tal como la lechuza gozaba en Atenas de la protección de la diosa Atenea. Los fieles del progreso deben respetar el automóvil como los atenienses respetaban las lechuzas. En nuestro tiempo, en el que triunfa la democracia, el automóvil, si no tuviese la protección del Progreso, estaría proscripto, puesto que es adoptado principalmente por la gente rica o por lo menos de buena posición, y mata a muchos hijos de proletarios y también a proletarios adultos; quita a los niños pobres la posibilidad de jugar en las calles, llena de polvo las casas de los pobres campesinos y de los habitantes de las aldeas.[1] Todo ello es tolerado merced a la protección del dios Progreso; al menos en apariencia, porque en realidad está también el interés de los guardadores y de los fabricantes de automóviles. Se llega a dar a quienes no admiran a los automóviles el mismo trato que antes se daba a los heréticos. . .

(. . .)

Clase 3: Acuerdo con sentimientos o con principios. El acuerdo es muy a menudo sólo con los sentimientos de quien construye o de quien acoge las derivaciones, y se pone en circulación por un acuerdo con los sentimientos de todos los hombres, de la mayoría, de lo honestos, etc. Estos sentimientos se desprenden más tarde del sujeto que los experimenta, y constituyen principios. . .

. . . Cierto número de políticos quieren alguna cosa para sí, y la piden por el partido, por el país, por la patria; ciertos obreros quieren mejorar su condición, y exigen un mejoramiento para los «proletarios», para la «clase obrera»; ciertos industriales quieren obtener favores del gobierno para su industria, y los piden para la industria en general, para la clase trabajadora. Desde hace más de medio siglo, los «especuladores» se han ingeniado para obtener favores cada vez mayores de los poderes públicos, pidiéndolos en nombre del interés de las clases trabajadoras, o también «del interés público».

Para encontrar ejemplos de esta derivación, basta leer parte de los innumerables escritos en favor de la protección aduanera, del aumento de los gastos públicos, y de tantas medidas con las cuales los «especuladores» se apropian de los dineros de quienes perciben una entrada fija o casi fija. En política, además, todas las clases

1 El parlamento italiano se muestra solícito hacia los intereses de los industriales y de los trusts. Por eso en 1912 dictó una nueva ley que eliminó la mínima protección que la legislación aseguraba hasta entonces a los peatones contra los automovilistas.

dominantes han confundido siempre sus intereses con los de todo el país. Los políticos temen el excesivo aumento del número de los proletarios, son *malthusianos*, y demuestran que ello está en el interés del público y del país. Si en cambio temen no disponer de tanta población como necesitan para sus designios, son *antimalthusianos*, y demuestran igualmente bien que ello está en el interés del público y del país. Todo ello es aceptado en la medida en que permanezcan los residuos favorables, y cambia cuando estos se modifican, jamás por la fuerza de los razonamientos...

Clase 4: Pruebas verbales. Esta clase está constituida por derivaciones verbales obtenidas merced al uso de términos de sentido indeterminado, dudoso, equívoco, y que no corresponden a la realidad...

Un término indica una cosa y hace nacer sentimientos accesorios, o sentimientos accesorios determinan la elección de un término. Este género de derivaciones desempeña importante papel en la elocuencia jurídica y en la política. Es muy eficaz para persuadir, tanto más cuanto que los sentimientos así sugeridos por los términos se insinúan en quien escucha sin que este lo advierta. Aristóteles, en su *Retórica*,[2] da buenos consejos en este sentido: «Si se quiere favorecer una cosa, es preciso tomar la metáfora de lo mejor; si se la quiere perjudicar, es preciso tomarla de lo peor». Y más adelante: «Los epítetos pueden ser escogidos entre lo peor o lo aberrante, como (Orestes) matricida; o bien entre lo mejor, como "vengador del padre"». Por motivos parecidos, el mantenerse fiel a la propia fe se llama «perseverancia», si la fe es ortodoxa; y «obstinación», si es herética. En 1908, los amigos del gobierno ruso llamaban «ejecución» al acto del gobierno que determinaba la muerte de un revolucionario, y «asesinato» al acto de los revolucionarios que mataban a un miembro del gobierno. Los enemigos del gobierno invertían los términos: «asesinato» era el primero, y «ejecución», el segundo. Análoga inversión se produce entre los términos «expropiación» y «hurto». (...) Hoy, quien quiera favorecer alguna cosa debe llamarla *moderna, democrática, humana*, o mejor *humanitaria, progresista*. A tal fuego de artillería pocos resisten. Si nos atenemos al significado propio de los vocablos, parecería que un *librepensador* debería ser un hombre que quiere que el pensamiento esté sometido a pocas ataduras o a ninguna, o mejor dicho que no lo esté la manifestación del pensamiento, puesto que el pensamiento interno es libre, libérrimo, y no se puede pretender eliminar ataduras que no existen. Pero, de hecho, el libre pensador es un creyente que quiere imponer su religión y atar el pensamiento de quienes no piensan como él. Quien quiere la libertad, en el sentido de eliminar las ataduras, debería querer que, sin atadura alguna, se pudiese discurrir tanto en contra como en favor de la religión católica. Pero los librepensadores admiten el ataque a la religión cristiana, o mejor dicho católica, y niegan el derecho a su defensa.

2 Aristóteles, *Retórica*, III, 2.

Quieren impedir que los sacerdotes impartan enseñanza, pretenden el monopolio de la enseñanza para el Estado, a fin de imponer sus teorías y de atar el pensamiento en el sentido que ellos estiman bueno. En modo alguno me propongo investigar aquí si eso puede resultar o no útil a la sociedad; afirmo solamente que quien procede de tal modo aparta el vocablo «libre» de su sentido corriente, y lo emplea para significar casi lo opuesto de tal sentido...

Si nos atenemos al sentido literal, «libre» es aquella condición en la cual cada uno elige libremente su propia compañía, sin imponerla a otros y sin que le sea impuesta por otros. Y si se quiere llamar «libre» al estado en el cual se nos impone aquella compañía que nos disgusta o repugna, corresponde, para que podamos entendernos, encontrar otro vocablo que nos indique por oposición el estado en que no se nos impone aceptar la compañía que nos disgusta.

Verdaderamente, el destino del término «libertad» es muy cómico. En muchos casos significa hoy precisamente lo contrario de lo que significaba cincuenta años atrás, pero los sentimientos que origina siguen siendo los mismos, en razón de que indica un estado de cosas favorables a quien escucha. Si fulano somete a mengano, este llama «libertad» al sustrarse de tal sometimiento; pero si luego, a su vez, mengano somete a fulano, él llama «libertad» al refuerzo de ese sometimiento; en ambos casos el término «libertad» sugiere a mengano sentimientos agradables...

Como ejemplo del uso indirecto de las derivaciones del tipo fuerte, se puede citar la proposición: «No debes matar». Ella se establece dando al término «matar» un sentido general, a fin de obtener el apoyo del tabú de la sangre, que prohíbe derramar la sangre humana en general, o al menos la sangre de los hombres de una misma colectividad. Pero pronto aparecen casos en los cuales, por el contrario, se debe matar; entonces, para que la contradicción desaparezca, se restringe el sentido del término «matar»; y las dos proposiciones se entienden en ese sentido: «No se debe matar, exceptuadas ciertas circunstancias», y «se debe matar en ciertas circunstancias». De tal modo desaparece la contradicción, es cierto, pero las dos proposiciones así expresadas significan poco o nada, razón por la cual no se les da directamente esa forma.

La fórmula política

Gaetano Mosca

[*Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft.* De acuerdo con la cuarta edición (1947), traducida por Franz Borkenau, Berna, 1950, pág. 68 y sig.]

1. En todos los grandes Estados que han alcanzado cierto nivel de cultura la clase política justifica su poder, no por el crudo hecho de poseerlo, sino mediante doctrinas y artículos de fe reconocidos por todos en la sociedad de que se trata. En una sociedad donde impere el espíritu del cristianismo, la clase política gobernará en nombre de un señor considerado como el elegido por Dios. En sociedades islámicas, el poder político se ejercerá en nombre del califa, del representante del Profeta o de algún otro señor que, de manera expresa o tácita, posea la investidura del califa. Los mandarines chinos gobiernan como elegidos por la voluntad del Hijo del Cielo, quien había recibido del propio Cielo el oficio del gobierno, y de acuerdo con los principios morales de Confucio, tal como están consignados en *El pueblo de las cien familias*. La compleja jerarquía burocrática civil y militar del Imperio romano se fundaba en la voluntad del emperador, quien, según una ficción legal vigente hasta Diocleciano, había recibido la misión de gobernar del Senado, como representante del pueblo de Roma. En Estados Unidos, el poder de los legisladores, jueces y miembros del poder ejecutivo se funda, directa o indirectamente, en la soberanía popular, expresada mediante elecciones.

En una obra anterior hemos llamado «fórmula política» a esta base legal y moral, a este principio en que descansa el poder de la clase política; conservaremos aquí esta expresión (los filósofos del derecho lo llaman casi siempre «principio de la soberanía»).[1] La fórmula política difícilmente será la misma en sociedades diferentes; semejanzas fundamentales o considerables entre diferentes fórmulas políticas se encuentran solo entre pueblos pertenecientes al mismo tipo cultural (o, en otra terminología que aún debemos exponer, entre pueblos del mismo tipo social). Según el nivel de cultura del pueblo respectivo, la fórmula política se funda en una fe en lo sobrenatural, o bien en conceptos racionales, al menos en apariencia, aunque estos no correspondan a la realidad empírica. No queremos decir que uno de estos dos tipos de fórmula política se base en la verdad científica. Nunca se ha visto por cierto el

1 G. Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare*, cap. 1; cf. también G. Mosca, *Le constituzioni moderne*.

documento auténtico por el cual el Señor confiere a ciertas personas y familias privilegiadas el poder de gobernar a su pueblo en su nombre, pero tampoco una elección, por más generoso que sea el derecho electoral, refleja por regla general la voluntad de la mayoría.

Y sin embargo las fórmulas políticas no son simples recursos destinados a engañar a las masas y volverlas dóciles. Semejante concepción sería un grave error. Ellas satisfacen una genuina necesidad de la naturaleza social del hombre. La necesidad universal de gobernar y requerir obediencia, no por simple convicción material e intelectual, sino sobre la base de un principio moral, tiene sin duda una significación práctica real.

Spencer afirma que el derecho divino de los reyes fue la mayor superstición de épocas pasadas, y que el derecho divino de los organismos elegidos por el pueblo es la mayor superstición del presente. Ello no es del todo incorrecto, pero es por completo insuficiente. Es preciso preguntarse si una sociedad podría subsistir sin esas «grandes supersticiones», si una ilusión compartida por todos no representa una fuerza social que contribuye poderosamente a la cohesión política de un pueblo y de una cultura.

2. La humanidad se subdivide en pueblos que se diferencian entre sí por doctrinas, sentimientos, costumbres e intereses particulares. Los miembros de un pueblo se mantienen cohesionados mediante un sentimiento de fraternidad, y se separan de otros pueblos por el recelo y la enemistad recíprocos. La fórmula política tiene que descansar, como ya dijimos, en los preceptos particulares y los sentimientos más fuertes de un pueblo, o al menos de su capa políticamente dirigente.

Ideología y juicio de valor

Theodor Geiger

[«Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie», en G. Eisermann, ed., *Gegenwartsprobleme der Soziologie* (con motivo del octogésimo aniversario del nacimiento de Alfred Vierkandt), Potsdam, 1949, págs. 141-55.]

Ideología y realidad. Desde que Napoleón I se burló de los «ideólogos» —Destutt de Tracy y sus seguidores—, quedó adherida al concepto de ideología la idea de algo antitético respecto de la «realidad». Las ideologías son ideas o series de ideas que no se corresponden con la realidad. Se infiere que de hecho reina, poco más o menos, esa concordancia. Lástima que no exista acuerdo acerca de la realidad misma ni de la relación adecuada entre el pensamiento y ella. Quien caracterice la afirmación según la cual la ganancia del empresario es condición indispensable del progreso económico como «ideología empresarial», con ello quiere decir: «Puede demostrarse que la realidad es diferente; quien hace aquella afirmación ha falseado la situación objetiva mediante una visión deformada». Pero cuando de los asalariados que piensan como burgueses se dice que tienen una «ideología falsa», la realidad a la cual es referido críticamente su pensamiento tiene que ser de otra índole. En el sentido de la primera proposición, la ideología en sí es un pensamiento falso, y una «ideología falsa» sería un sinsentido tautológico. En el sentido de la segunda proposición, además de la ideología falsa tiene que haber una correcta: precisamente, la que es correcta para ese sujeto pensante. En ambas proposiciones nos salen al paso concepciones contrarias acerca de la relación entre pensamiento y realidad. El empresario piensa de manera «falsa» porque se deja llevar por los intereses que corresponden a su situación social. Pero el obrero lo hace porque *no* piensa en consonancia con su situación social y los intereses ligados a ella. La instancia crítica para la corrección del pensamiento es, en el primer caso, la realidad racional-objetiva o de conocimiento, pero en el segundo es la realidad existencial-subjetiva o de vida...

Es evidente que el concepto de ideología posee sentido crítico únicamente cuando se aplica como criterio la realidad objetiva de conocimiento. Quien hable de una ideología «falsa» desde el punto de vista existencial, supondrá una ideología «correcta» existencialmente. Para rechazar la falsa tiene que conocer la justa. Pero esa corrección no puede verificarse según lo así-vivido de la situación social misma. En ese caso cualquier pensamiento sería una ideología correcta, pues quien piensa lo hace tal como corresponde a

su vivir-así la situación social. Tiene que existir por lo tanto una posibilidad de criticar lo así-vivido de la situación social. ¿Pero cómo se lo podría criticar en cuanto adecuado o inadecuado si no es a partir de un análisis objetivo de la situación social misma? Solo cuando el crítico aborda como una realidad de conocimiento objetiva, la situación social de quien piensa, puede afirmar que este equivoca vivencialmente su situación social, y que a partir de esta vivencia falsa piensa de manera «falsa». Más adelante veremos que la mera representación de una vivencia fallida o inadecuada al objeto es, en sí, un mal engendro...

Por consiguiente, en primer lugar, la ideología es (de un modo que hemos de determinar mejor) un pensamiento falso. «Ideología correcta» es una contradicción, e «ideología falsa» una petición de principio. En segundo lugar, la falsedad, lo ideológico, reside en la no concordancia con la realidad racional-objetiva, o de conocimiento. Ahora bien, ¿qué es la realidad de conocimiento? No veo otro modo de determinarla que este: la realidad de conocimiento es el conjunto de los fenómenos espacio-temporales. Reconocer esta realidad significa formular proposiciones acerca de sus fenómenos, susceptibles de verificación o refutación por vía de observación o de inferencia. Llamamos a esas proposiciones *enunciados teóricos*.

La ideología es un concepto de la crítica del conocimiento. Partiendo de la «ligazón del pensamiento al ser» —modelo defectuoso este, como demostraremos—, el concepto de ideología ha sido extendido, como es notorio, más allá del ámbito del conocimiento, hasta abarcar todas las actividades espirituales. De tal modo, el estilo cultural de una época se convierte en un fenómeno ideológico, y se singulariza como estilo de pensamiento únicamente en el ámbito teórico. Pero ello sólo es posible si (de manera panideológica) se emancipa al concepto de ideología de su significado restringido. Dejemos de lado si es o no cierto que toda la actividad espiritual lleva una marca existencial; el concepto de ideología no es utilizable en este sentido lato si se lo ha determinado como pensamiento falso (en un sentido preciso). O dicho de otro modo: si se quiere conservar el concepto en este sentido más general, es evidente que respecto de la actividad cognoscitiva cumple una función por completo diferente que respecto de cualquier otra dimensión de la cultura. «Incorrecta» respecto de la realidad puede ser únicamente la proposición cognoscitiva, y no, por ejemplo, una obra de arte. Pero en la medida en que una proposición cognoscitiva es incorrecta, en que no concuerda con la realidad mentada, ella es deficiente como logro cognoscitivo. El estilo es un fenómeno legítimo con respecto a la intención de la expresión artística. Pero un «estilo de pensamiento» es ilegítimo con respecto a la intención de la actividad cognoscitiva, en la medida en que influya sobre los resultados de esta. La teoría —y *solo* la teoría—, como tipo característico y particular de concordancia con la realidad, es objeto de esa intención cognoscitiva como «corrección». Solo para la teoría puede la ideología ser un pensamiento falso...

Los «factores reales». Ya es tiempo de aclarar en qué consiste la incorrección de la ideología y cuál es su índole. Se ha convertido cada vez más en un lugar común considerar que el proceso de pensamiento ideológico «no es genuinamente falso» sino unilateral, deformado, estrecho, etc. Pero, por cierto, comparado con la realidad de conocimiento es o bien correcto o bien falso. *Tertium non datur.*

Si es unilateral en el sentido de un contenido de verdad incompleto, entonces es correcto en la medida de su alcance. Una parte de la verdad completa es también verdad. Si ese proceso de pensamiento es unilateral en el sentido de que un contenido de verdad incompleto se presenta como la verdad total acerca del objeto, entonces es, tal como se presenta, lisa y llanamente falso. Si es unilateral en el sentido de que distorsiona su objeto realzando o desestimando indebidamente ciertos elementos fácticos, también es falso.

Decir que «se han introducido factores extrateóricos» caracteriza bien y de manera correcta este defecto. En ello reside, de hecho, la esencia de la ideología. En el concepto de ideología se critican los elementos ateóricos, ajenos a la teoría, de un proceso de pensamiento teórico. Pero es pura mística describir esta mezcla de componentes ateóricos como «intromisión de factores reales o de la estructura social dentro del proceso del pensamiento». Con ello entraríamos en ese plano inclinado que lleva a la *comprensión de las manifestaciones* (. . .) Mediante el concepto de la manifestación, ciertos fenómenos de la actividad espiritual deben ser referidos a «un sujeto de imputación suprapersonal» (Mannheim). Puesto que cualquier actividad espiritual es realizada por personas, carece de sentido pretender «imputarla» a sujetos suprapersonales. Es imposible que factores reales se «manifiesten» en creaciones espirituales, ni pueden ellos «introducirse en el proceso de pensamiento». Ello puede parecer muy profundo, pero no es más que un absurdo si pretende ser algo más que una mera metáfora, innecesariamente engañosa por lo demás. Si ciertos factores reales influyen sobre el proceso de pensamiento, será solo según la manera en que el sujeto pensante los mezcle en este.

La esencia de la ideología. En el juicio de valor tenemos un enunciado que, mentado como teórico, no hace más que objetivar indebidamente una relación afectiva entre el hablante y el objeto proposicional. De esta manera se teoriza un contenido ateórico. No entramos a considerar si todas las relaciones afectivas con objetos son valoraciones primarias o las implican, o bien si junto a las valoraciones primarias existen relaciones afectivas de otra índole con objetos. Para eludir aquí la respuesta a esa difícil cuestión, en lo sucesivo me refiero únicamente a relaciones afectivas con objetos y formulo este enunciado. *Toda ideología descansa en la teorización y objetivación de una relación afectiva primaria entre el hablante y un objeto.*

Así, la ideología es una teoría no genuina, aparente. Es algo ateó-

rico mentado como teórico. El concepto de ideología está ligado al de teoría. La ideología es un fenómeno que solo puede aparecer en el campo del pensamiento teórico; es, por lo tanto, un fenómeno teórico. Pero la ideología caracteriza solamente los elementos ajenos a la teoría de un proceso de pensamiento mentado como teórico. Cabe, pues, caracterizar la ideología, con una expresión técnica, como fenómeno *parateórico*.

Para enriquecer, completar y redondear esa tesis, que hemos expuesto escuetamente, esclareceremos en lo que sigue algunos de sus aspectos y consecuencias.

«No meramente falsa, sino aberrante en un sentido particular». Es acertado decir que la ideología «no es falsa en el sentido habitual». No puede ser refutada con los recursos de la lógica formal. ¿Por qué? Porque solo el genuino conocimiento teórico, objetivo, sigue las leyes de la lógica. La falsedad de la ideología reside en el hecho de que ella es una teoría aparente. Podríamos decir: la ideología no es falsa en sentido lógico, sino en sentido epistemológico. ¿En qué reside el error?

Es por lo menos inexacto caracterizar la ideología como superestructura de f ctores reales. Es una «superestructuración» teórica —o mejor: una reinterpretación o encubrimiento— de una relación afectiva del sujeto pensante con factores reales. Menos todavía se produce la ideología a causa de la «intromisión» de factores reales o existenciales en el proceso de pensamiento. Expongamos el concepto por vía de antítesis: mientras que la teoría genuina se orienta puramente hacia el objeto, y es objetiva, el reproche de ideología implica que el sujeto pensante ha introducido en la proposición algo de su subjetividad. Su relación afectiva con un objeto introduce algo presuntamente objetivo en la proposición. La relación afectiva es la fijación del sentimiento en un objeto. Pero el afecto fijado pertenece a la subjetividad del sujeto sintiente-pensante, y no al objeto al cual aquel se refiere.

En el caso del juicio de valor —que es, por consiguiente, un fenómeno ideológico—, la proposición no tiene otro contenido que la objetivación y teorización de la relación afectiva. De tal modo, el juicio de valor es ideología pura, carente de cualquier contenido genuinamente teórico. Se pronuncia exclusivamente acerca del «valor» o disvalor de su objeto en el plano estético, moral o en algún otro sentido, y no contiene más que la objetivación de la relación afectiva.

No obstante, en la mayoría de los casos la ideología no es más que una mezcla con teoría genuina. Debo renunciar a exponer aquí los diversos modos en que lo ideológico inficiona lo genuinamente teórico. Por ejemplo, como premisa de un razonamiento; como elección de un punto de vista para realizar observaciones empleadas luego para «probar» la corrección del contenido ideológico por vía en apariencia inductiva; como ceguera o lente de aumento respecto de ciertas conexiones fácticas; como vector de la formación de conceptos formales; como encubrimiento de simples

errores lógicos, etc. Sería muy sugerente y útil la clasificación según tipos de las estructuras ideológicas de proposiciones y procesos de pensamiento. Presumiblemente se descubriría que lo ideológico, de acuerdo con el lugar en que se introduce dentro del proceso de pensamiento, aparece como más o menos remoto, y que falsea la teoría tanto más radicalmente y resulta tanto más difícil de detectar y revelar cuanto más remoto es dentro de la conexión. Un análisis más refinado mostraría que la relación volitiva por cuya virtud se falsea el resultado del pensar se establece, unas veces, entre el que piensa y el objeto de conocimiento, y otras veces entre él y otro objeto, que solo mantiene relación con el objeto de conocimiento . . .

La ideología está limitada a la teoría. Solo respecto de la teoría tiene sentido el concepto de ideología. ¿Qué significa esto, y qué consecuencias tiene?

En primer lugar, la situación afectiva misma y la expresión de sentimiento no pueden ser ellas mismas ideología. Tenemos aquí la fundamentación del enunciado ya consignado: la representación de una vivencia inadecuada al objeto (vivencia fallida) de algo realmente dado carece de sentido. La vivencia de algo dado, por parte de una persona, es un acto a-racional. El modo *como* una persona vivencia, y aprehende como vivencia, algo realmente dado, digamos por ejemplo su situación social, no puede ser juzgado de acuerdo con el criterio de lo verdadero y lo falso. Tal criterio vale únicamente para el conocimiento, no en el plano de lo vivencial. . .

«Ideología» es y sigue siendo un «reproche». Hay que avenirse al hecho de que el término ideología implica una disminución. Señala simplemente la aparición de fenómenos afectivos allí donde no se los debiera esperar: en el pensamiento teórico. Ese sentido de disminución, peyorativo, no se refiere a los fenómenos afectivos mismos, sino a la teoría inficionada por ellos.

Naturalmente, no intentamos decir que el pensamiento teórico-positivo sea una función «más elevada» que la reacción afectiva. Decimos solamente que, en el proceso de conocimiento y en la proposición cognoscitiva, los aspectos afectivos son extra-sistemáticos e ilegítimos. Nadie nos ordena conocer. Pero cuando afirmamos conocer o nos proponemos hacerlo, hemos de evitar la intromisión de relaciones afectivas. Es preciso repudiar, no las relaciones afectivas como tales, sino sus objetivaciones teóricas. Y repudiarlas en nombre del conocimiento teórico, que o bien se emancipa de los sentimientos o no es en absoluto conocimiento. Es insensato de ir que se «debe» ser positivo o subjetivo. La positividad no es una virtud general, ni es la subjetividad un lastre. Pero aquella es el prerrequisito del conocimiento correcto, y *sólo* el conocimiento teórico exige positividad como su prerrequisito, porque sólo él está sometido al criterio de la corrección (de la verdad). Quien es incapaz, en su pensamiento teórico, de cortar —mediante un distanciamiento ascético— los hilos afectivos con que ata aquello que debe conocer, no conoce las cosas sino que interpreta su rela-

ción con ellas. No descubre la verdad acerca de sus objetos, sino que en todas partes y por toda la eternidad se descubrirá solo a sí mismo...

El *homo vitalis* está «ligado al ser», es decir que, como sujeto viviente, mantiene múltiples relaciones afectivas con todos los objetos que él aprehende en su conciencia. ¿Cómo puede emanciparse entonces de estas ataduras afectivas en su carácter de *homo intelectualis*, es decir, en su actividad cognoscitiva? Fundamentalmente de dos maneras:

1. Desplazando el objeto a un plano puramente teórico. Esto corresponde a los procesos descriptos por Mannheim como distanciamiento, formalización y teorización. Con ello, el objeto de conocimiento es aprehendido según una modalidad en la cual se pone entre paréntesis su solicitación afectiva. Aun como partidario de la democracia *se puede* formular proposiciones libres de cualquier ideología acerca del parlamentarismo, si se establece de manera formal, por ejemplo, que este es una forma de gobierno en la cual ciertos representantes elegidos por el pueblo poseen el poder legislativo y controlan las medidas políticas del gobierno nacido de ellos. O bien es posible hacerlo exponiendo su origen histórico y su desarrollo. Otra cuestión es que en tales proposiciones *puedan* mezclarse lazos afectivos teorizados. Es posible evitarlo mediante la ascesis intelectual de cualquier afecto y el autocontrol. Para ello es preciso limitarse, por una parte, a la exposición analítico-conceptual, puramente formal, de «posibilidades teóricas», al modo de un desarrollo matemático; y por la otra, respecto del contenido, a comprobaciones, verificables por vía positiva y empírica, de premisas controlables.

2. Dentro de este distanciamiento, fríamente teórico, es imposible responder a las cuestiones «del corazón». Ellas atañen a nuestra relación existencial con el objeto de conocimiento. Aquí no se pueden eliminar los lazos afectivos. Este modo de pensar, que no aborda el objeto desde la perspectiva de un observador desinteresado, sino desde la de un participante, puede caracterizarse como *pensamiento pragmático*, por contraposición al puramente teórico. El pensamiento pragmático, por definición, está amenazado de ideología.

Ahora bien, ¿hay que prohibir al conocimiento, por teóricamente improcedente, que se ocupe de las facetas esenciales de la realidad desde el punto de vista existencial, a causa de este radical peligro de ideología? Naturalmente, no. La emancipación de la ideología reside aquí en el auto-análisis existencial. Si me examino, advierto que tengo una relación afectiva con el objeto de conocimiento dentro de una problemática planteada de tal o cual modo. Mediante el análisis de mi situación existencial estoy en condiciones de circunscribir el peligro de que mi pensamiento caiga en ideología respecto del objeto afectivamente ligado, y de indicar la dirección de ese peligro ideológico. Con ello no cancelo, como es evidente, mi relación afectiva con el objeto de conocimiento, pero la reco-

nozco de manera autocrítica como una fuente potencial de ideología. Esto me garantiza mi emancipación de una parcialidad ingenua. Dentro de esta actitud de conocimiento se vuelve posible impulsar la des-pragmatización de los procesos de pensamiento. Además, se vuelven claros y conscientes los límites entre una comprensión puramente teórica y una comprensión pragmática, amenazada de ideología. Por fin, resulta neutralizada la subjetividad de los componentes proposicionales pragmáticos incancelables, mediante el conocimiento de su carácter de tales y la delimitación del campo de peligro ideológico, comunicada de manera expresa, a modo de premisas proposicionales.

Quinta parte. La sociología del conocimiento en Alemania

Crítica de la ley comteana de los tres estadios

Max Scheler

[«Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis», *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften*, año 1, nº 1, 1921, págs. 22-31.]

Los problemas de una sociología del conocimiento apenas han sido hasta hoy percibidos y planteados en su plenitud, articulación y relaciones internas; en modo alguno se los ha resuelto. Si la consideración sociológica tiene ganado desde hace tiempo su derecho de ciudadanía en la ciencia y la historia[1] sistemáticas del arte, y si la sociología de las comunidades religiosas ha obtenido ricos desarrollos a través de la obra de Troeltsch, Max Weber, Dilthey y otros, entre los autores de cultura alemana no encontramos más que observaciones esporádicas acerca del nexo que une la cooperación social, la división del trabajo, el espíritu y el *ethos* de un grupo dirigente con la estructura de la filosofía, de la ciencia, de sus objetos, fines y métodos, de sus organizaciones en escuelas o academias (p. ej., la academia platónica, la escuela peripatética, la organización moderna y medieval de los grupos de investigadores y de sabios, etc.). Así, Simmel,[2] Tönnies,[3] Sombart,[4] Dilthey[5] y Bergson,[6] han ofrecido análisis valiosos acerca de la conexión necesaria que existe entre el imperio de una concepción de la naturaleza y del alma, prevalentemente mecánica, cuantitativa, y que abstrae de las cualidades de los cuerpos, y el creciente imperio de la industria y de la técnica, cuyos representantes, situados en la cúspide de la sociedad, rechazan la actitud de quien a cada instante se detiene a meditar sobre las maravillas de la naturaleza (tal como imperaba en la principal casta dentro de la organización social de la India, la de los brahmanes) así como el asombro contemplativo ante ella y el intento de fundar su *esencia* mediante el pensamiento racional (como los pensadores griegos, hombres libres cuya base social era una economía esclavista), sino que se proponen dominarla y plegarla a los objetivos humanos («saber es poder»: Bacon);

1 Véase el reciente libro de Hausenstein, *Die Kunst und die Gesellschaft*, Munich, 1916.
2 Véase G. Simmel, *Philosophie des Geldes*.
3 F. Tönnies, *Geschichte der philosophischen Terminologie*; cf. también su *Gemeinschaft und Gesellschaft*.
4 W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*.
5 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, y en particular *Das natürliche System der Geiteswissenschaften*, en W. Dilthey, *Schriften*, Teubner, vol. II, 1914.
6 H. Bergson, *Matière et mémoire* y *L'évolution créatrice*.

esos autores insistieron también en el nexo existente entre esa concepción cuantificadora del mundo y la economía monetaria basada en la competencia, que abstrae de las cualidades de los bienes para convertirlos en «mercancías». Con mucha exageración escribe Sombart: «El espíritu de la investigación moderna de la naturaleza (Galileo, Ubaldi, Huygens, Newton) nació del espíritu de la contabilidad de partida doble y del libro mayor». Numerosísimas son pues las intuiciones valiosas. Pero todavía falta una fundamentación más profunda y completa de ese nexo, así como de otros análogos, que solo puede ser obtenida mediante la fructífera alianza de una teoría del conocimiento, más elaborada, de la doctrina mecanicista de la naturaleza con la doctrina del *ethos* de los grupos humanos (puesto que el *ethos* dominante confiere a la ciencia «la meta» de la investigación, de la cual en otro sentido dependen sus formas y métodos de pensamiento), y con la *historia*, determinada con mayor precisión, del ascenso de este tipo de captación del mundo a expensas del modo de pensar escolástico-medieval, que concebía la naturaleza como un reino jerárquico de actividades formales del mismo modo como veía en la sociedad un reino jerárquico de estamentos. Finas observaciones acerca del espíritu nacional de los franceses, ingleses y alemanes, tal como este se expresa en la matemática y en la física teórica, encontramos en P. Duhem,[7] quien comparó estas ciencias con el arte (drama, novela) contemporáneo de ellas, con la estructura del Estado y el derecho público, las costumbres y los valores imperantes en esos países, con lo cual obtenemos una clara pintura del genio nacional a partir de la índole de la ciencia exacta alemana, inglesa y francesa. Más tarde, Spengler exageró este método, de manera harto *dilettante*, hasta lo grotesco, refiriendo también la ciencia al «alma de la cultura» respectiva, que en su opinión se trasluce en ella, fatalmente, en cada una de sus fases determinadas; lo hizo hasta el punto de volver totalmente incomprensible el progreso del saber como conexión de sentido, histórica, racional, que se presenta de hecho en un plano internacional y que jamás es quebrada por el florecimiento, la maduración y la decadencia de las culturas nacionales (o bien por la unidad de lenguaje, de religión, de idea estatal, de raza, prevaleciente dentro de cada uno de los círculos culturales delimitados de antemano). De tal modo, se presentan aquí las siguientes cuestiones de principio, que solo podrán resolverse en estrecha conexión con una sociología del conocimiento pura (como parte de una teoría filosófica del conocimiento): 1) ¿En qué *medida* las diversas ciencias forman parte del alma de una cultura (es decir, en qué medida son nacionales)? Con seguridad, la filosofía y la metafísica lo son en *mayor* grado que las ciencias positivas; las ciencias del espíritu, mucho *más* que la matemática y las ciencias de la naturaleza; la biología, mucho *más* que la física, etc. 2) ¿*Qué* partes de las ciencias, por ejemplo, de la matemática india, griega o mo-

7 P. Duhem, *Ziel und Struktur der physikalischen Theorie*, Leipzig, 1908, B. Barth.

derna están adheridas a esa particularidad, y qué partes son *separables* de las diversas formas de considerar el mundo de los objetos, y separables también de los «métodos» y «formas de pensamiento» nacionales o condicionados por la historia de las culturas? 3) ¿En qué ámbitos de la inv stigación son por principio intercambiables a voluntad los «talentos» de todas las naciones y círculos culturales, y pueden ellos por lo tanto cooperar según sus deseos? ¿Y en qué ámbitos, por el contrario, la naturaleza misma de las cosas excluye esa posibilidad, de manera que solo la cooperación de las naciones *mismas*, como colectividades espirituales, individuales (y no sus miembros entre sí según su voluntad), y solo la complementación recíproca de su patrimonio de formas de consideración y de pensami nto, podrían dar como resultado un conocimiento lo más adecuado posible del objeto? 4) ¿Qué sectores del conocimiento, y las ciencias de qué objetos, pueden sobrevivir a la desaparición de una cultura nacional integrada, a fin de entrar en una conexión de sentido permanente, y or lo tanto en un movimiento continuo de progreso con un alma cultural diferente o nueva, y cuáles no pueden hacerlo? A mi juicio, apenas si se ha emprendido la tarea de llevar adelante esas especificaciones y refinamientos de la problemática, y muy en particular falta hasta aquí la conexión entre la teoría del conocimiento y los planteos sociológicos. *Solo* la filosofía positivista de Comte, Spencer y otros ha puesto en íntima relación la teoría del conocimiento con la estática y la dinámica sociológicas.

La famosa clasificación comteana de las ciencias está concebida, en cuanto a su contenido, en una estrecha conexión con la ley de los tres estadios, según la cual una ciencia debe pasar del estadio teológico al metafísico, y de este al positivo, y ello tanto más tempranamente cuanto más simples y abstractos sean sus objetos (en el orden de la tabla). El *ideal* positivista del saber, que en definitiva sirve de término de comparación para esta línea de desarrollo (y que es el punto de partida de su construcción), se basa en una restricción inaudita de la meta del conocimiento: 1) al mero «*voir pour prévoir*», es decir, que *únicamente* se toman en cuenta aquellos contenidos y relaciones de la conciencia cognoscente que permitan *orientar* previsoramente el futuro, y 2) al mero descubrimiento de leyes (de relaciones determinables por vía cuantitativa) de los fenómenos sensoriales, descartando cualquier cuestión relativa a la «esencia» de las cosas, a las «sustancias» y «fuerzas». Pero constituye una grave falla y una considerable laguna el hecho de que aquella filosofía que —como abrumadoramente lo ha hecho la filosofía a emana— considera por completo falsa y superada toda la doctrina positivista-sensualista del conocimiento no haya elaborado hasta hoy una doctrina sociológica e histórico-fi osófica de las formas de cooperación cognoscitiva y de las leyes de desarrollo de los diferentes modos y partes del saber, que pudiera o onerse a las teorías positivistas sobre las mismas cuestiones.

Por eso me he propuesto, dentro del departamento de sociología del Instituto para la Investigación de las Ciencias Sociales de la

Universidad de Colonia, entre otras la tarea de prestar particular atención a la sociología del conocimiento, en íntima relación con el sistema de filosofía que yo elaboro desde hace años. El espacio de que aquí dispongo me impide desarrollar aunque solo fuese un programa más detallado de esas tareas. Como *introducción* a esos trabajos ofrezco ahora una breve crítica de la sociología del conocimiento positivista.

La doctrina positivista de los tres estadios es fundamentalmente errónea en cualquiera de sus formas, tanto en aquella que le dieron Comte, Mill y Spencer, como en la elaborada en Alemania por Mach y Avenarius. El conocer y el pensar teológico-religiosos, metafísicos y positivos en modo alguno son fases históricas del desarrollo de la ciencia, sino actitudes espirituales y «formas de conocimiento» esenciales, perennes, inherentes a la esencia del espíritu humano. Ninguna de ellas puede «sustituir» o «subrogar» a las otras. La tarea de comprender el mundo a partir de causas personales; la de volver comprensibles para la razón contemplativa las conexiones de esencia y los nexos eternos de ideas que se realizan en lo real contingente, y aquella que consiste en ordenar unívocamente los fenómenos dentro de un simbolismo matemático, en clasificarlos y en determinarlos según todos sus modos de dependencia recíproca, son tareas que se justifican *en un mismo plano* de originariedad, y todas ellas se han diferenciado del pensamiento *mítico* también originariamente.

Acerca del completo y radical error del positivismo de Comte, para quien la religión habría sido una explicación primitiva de la naturaleza, en virtud de lo cual debería ser progresivamente corroída por el progreso de la ciencia y, por último, desaparecer, no se requiere hoy aclaración alguna. Desconoce, en efecto, la esencia de la religión, en cuanto comunidad *vital* de la persona y de la totalidad supraindividual del grupo con una fuerza sagrada, vista como fundamento de todas las cosas. Y menos aún es la religión, como lo creyeron Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer y Hartmann, una metafísica expresada secundariamente en imágenes, una «metafísica para el pueblo». En este sentido, la visión de Comte fue *en un punto* más correcta que la del idealismo alemán, a saber: cuando concibió el pensar teológico como anterior al metafísico, el cual está condicionado por aquel. Los sistemas de ideas metafísicos que conocemos —el hindú, el griego, el cristiano y el moderno— llevan siempre la marca de su contorno religioso. Por cierto que no es la metafísica un «estadio de desarrollo» de la religión, sino que se diferencia de esta tan originariamente como se distingue de las ciencias positivas. También ha de considerarse descaminado el intento de Dilthey,[8] para quien la religión —no la metafísica— tiene sus raíces en una exigencia permanente del espíritu humano, por lo cual considera la metafísica como una mera categoría histórica.

Existen tres motivos, tres grupos de actos del espíritu cognos-

8 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

cente, tres metas, tres tipos de personalidad y tres grupos sociales, por entero diferentes entre sí, en los cuales se basan la religión, la metafísica y la ciencia positiva. También las formas de movimiento históricas de esas tres fuerzas espirituales se diferencian por esencia.

El *motivo* de la religión consiste en el irrefrenable impulso de la personalidad hacia una afirmación de sí espiritual mediante el rescate y la salvación del núcleo personal dentro de un poder personal, sagrado y gobernador del mundo. La metafísica descansa en el *asombro*, siempre renovado, ante el hecho de que algo en general exista y no más bien nada. La ciencia positiva estriba en la necesidad de *dirigir* la naturaleza, la sociedad y el alma hacia objetivos y fines que se han desprendido, como «arbitrarios», de los fines particulares en que se halla inmerso el hombre que trabaja en una actividad profesional. Por ello la ciencia positiva únicamente surgió allí donde se impuso de manera duradera la división entre una clase *obrera* y una clase superior, que tenía la libertad y el ocio (ello ocurrió en máximo grado con la burguesía de las ciudades europeas). La religión se funda en actos particulares y elevados del espíritu (esperar, temer, amar, querer, conocer, etc.), todos los cuales tienen como rasgo común el hecho de que la experiencia finita del mundo no puede satisfacerles en cuanto objeto y meta, pues ellos tienen por objeto algo concebido como «sacro» y «divino».[9] La metafísica alcanza su meta —el conocimiento de esencias— a través de la razón contemplativa de esencias; por lo tanto, no en el campo de la observación y de las consecuencias mediatas. La ciencia la alcanza dentro de la observación, el experimento, la inducción y la deducción. Meta de todas las religiones es la *bienaventuranza* de la persona y del grupo; de la metafísica, la suprema *formación* de la persona a través de la *sabiduría*. La ciencia positiva se propone alcanzar una imagen del mundo formulada en símbolos matemáticos, que, omitiendo deliberadamente la consideración esencial del mundo, contenga solo las *relaciones* de los fenómenos, a fin de dirigir y señorear la naturaleza.

El *tipo rector* de la religión es el «*homo religiosus*», el *santo*, es decir un tipo de hombre que despierta fe y confianza, y reúne adeptos, por la sola virtud de su *cualidad* carismática. No fundamenta sus palabras en normas positivas, exteriores a él, sino que exige fe por el solo hecho de que él, como persona, habla y actúa de tal modo, y sobre la base de sus relaciones con Dios vivenciadas como suyas. Junto al «santo» se encuentra el «sacerdote» como técnico del culto y funcionario de la Iglesia; su autoridad, siempre derivada, se basa en la cualidad carismática del fundador de la religión y de la Iglesia o secta. El tipo paradigmático dentro de la metafísica es el sabio, una configuración espiritual específica, personal, que se diferencia por completo del «*homo religiosus*»; produce un *sistema* cualquiera de saber acerca de la es-

9 Para un tratamiento más detallado de este tema véase mi libro *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, vol. I, 1921.

tructura de esencias, es decir, de las constantes primordiales del mundo; se trata siempre, por lo tanto, de un mundo *total*, y no de un saber especializado o parcial. Pero funda lo que afirma en intelecciones directas últimas, a realizar las cuales él convoca. En la ciencia positiva, el tipo rector es el *investigador*, que no pretende proporcionar un todo, algo acabado, ni «sistema» alguno, sino que simplemente quiere impulsar hacia adelante, en algunos puntos, el proceso infinito de la «ciencia». Al «*homo religiosus*» corresponden, como círculo social, las iglesias, sectas y comunidades; al sabio, las «escuelas» (en el sentido antiguo); al investigador, la «república científica», con su permanente tendencia al internacionalismo y sus organizaciones (p. ej., universidades, escuelas especializadas, academias, sociedades científicas).

Las formas de movimiento histórico de estas *tres* formas básicas de conocimiento no son menos diferentes, cosa que el positivismo desconoció por completo. Puesto que toda religión se basa en la aceptación libre, por vía de la fe, de aquello que la persona carismática enseña acerca de Dios, de sí misma y de lo santo, ella siempre es un *todo*, algo ya cerrado y acabado. El rector y el paradigma es aquí siempre el «individuo», quien no soporta junto a sí a nadie más como «intermediario». A su modo, cada uno de los grandes fundadores de religiones ha dicho: «Quien no está conmigo está contra mí». El desarrollo y el progreso no pueden significar aquí otra cosa que una penetración más profunda en el «contenido revelado», es decir, en aquello que el «*homo religiosus*» fundador intuyó y enseñó acerca de Dios. Caso contrario, no hay sino un desplazamiento de lo «singular» por lo «singular»; nunca se produce, en el mismo sentido, el reconocimiento de una «multiplicidad» de conductores originarios, como en filosofía, arte o ciencia. Además, es propio de la esencia de la religión el que un movimiento, una renovación o una transformación religiosos no presenten carácter prospectivo sino retrospectivo, como un «retorno a las fuentes», como «reproducción de algo perdido», como reforma. El «*homo religiosus*» jamás pretende enseñar algo reconocido como nuevo, sino siempre algo antiguo.

El positivismo cayó en su profundo error acerca de la dinámica sociológica del saber a causa de su estricta orientación *europeísta*, es decir, por haber confundido la forma de movimiento del saber propia de Europa *occidental* (que constituye un ínfimo tramo, y muy exiguo en cuanto a su localización espacial, del desarrollo espiritual de la humanidad), a la que por añadidura concibió de manera unilateral, con una ley válida para toda la evolución humana. He ahí el inconmensurable error de su doctrina del progreso. Confundió la decadencia histórico temporal de la religión y la metafísica propias de un pequeño grupo humano (como correlato negativo del progreso científico-positivo), es decir la decadencia de la época capitalista y burguesa, con un proceso normal de «extinción» del espíritu metafísico y religioso en general. Ello explica que pasara por alto uno de los hechos fundamentales para el desarrollo del saber en la historia universal: el diferente *grado* en que

se reparten las aptitudes para cada uno de los tres tipos de conocimiento, que pertenecen por esencia al espíritu humano, dentro de los grandes círculos culturales y las estructuras sociales correspondientes. La condición intelectual del círculo cultural de la India y el Extremo Oriente se caracteriza por el predominio de la actitud *espiritual* metafísica, tanto sobre la científica cuanto sobre la religiosa. Por ello no existe aquí progreso del saber en el sentido de un proceso indefinido, ni especialización de la ciencia siguiendo una división racional del trabajo, que, por medio de grupos de especialistas separados entre sí y de funcionarios formados de modo expreso para tal fin, procura producir una imagen del mundo que permita dominarlo técnicamente. En este círculo cultural se presenta algo por entero diferente: en primer lugar, un *ejercicio* siempre nuevo de *actitudes* espirituales mediante el cual los hombres se vuelven *sabios*, de tal modo que la materia sobre la cual se ejercitan esas actitudes espirituales permanece fija y no se transforma ni perfecciona en lo esencial. Esa materia está constituida por los grandes monumentos literarios de los sabios arquetípicos (p. ej., los textos vedas, las tradiciones de Buda, de Confucio, de Lao-tsé, etc.). No son una materia que deba ser aprendida, sino que está destinada al ejercicio de las funciones espirituales: son materia de meditación. No se los lee para saber qué contienen —en tal caso bastarían una o dos lecturas—, sino que se los relee de continuo para ejercitar en ellos (como ejemplo), con ayuda de una técnica espiritual prescripta, *actitudes* de conciencia nuevas y cada vez más elevadas, a las que luego es posible aplicar, en cualquier momento de la vida, a la experiencia *total* del mundo. Así, tanto en India como en China la «formación» y la «educación» del hombre constituyen la meta de este tipo de «ciencia», y no el conocimiento de reglas a fin de dominar la naturaleza en virtud de ellas. Se *parte* del alma para descender, desde allí, hasta el orden del mundo inanimado, a la inversa de la ciencia europea, que desde lo inerte trepa hacia el alma y hacia Dios, pasando por lo viviente. Las clases superiores de India y China se hallan orientadas hacia esta *formación* tan unilateralmente, en este sentido, como lo están en Europa hacia el *rendimiento* y la dirección. A este tipo de ciencia corresponde cierta clase de técnica. Al ideal asiático de saber corresponden, de manera necesaria, la biotécnica y la técnica mental de la autoliberación (renuncia a toda aspiración y deseo, a cualquier pasión o afecto, en favor de un comportamiento puramente contemplativo); al ideal europeo corresponde, en cambio, la técnica a-orgánica del dominio sobre la naturaleza.

El positivismo no yerra por el hecho de que conciba el *sentido* religioso del hombre, en cuanto órgano de conocimiento, como decreciente antes que como creciente; más bien se equivoca porque afirma eso mismo de las necesidades religiosas, del impulso hacia la religión, y porque ve en el enervamiento de las disposiciones espirituales del alma para entrar en contacto *directo* con lo trascendente una prueba de que aquello que se da al sentido religioso carece de *realidad* objetiva. Pero de esa disminución solo puede

inferirse que, en materia de religión, la humanidad que en cada caso es posterior no puede hacer otra cosa que *ratificar* lo que una humanidad anterior ha reconocido —hasta cuando no se produzca una nueva y libre revelación de Dios al hombre, que despierte la fe—. Tampoco la metafísica avanza en el mismo sentido que la ciencia positiva. Las metafísicas posibles constituyen, de acuerdo con sus esquemas básicos, un número *limitado de tipos* (Dilthey), que retornan siempre y que, en cada uno de los más disímiles niveles de constitución y de fundamentación de la ciencia, entran en renovado combate y confrontación recíprocos. Ello está en la *naturaleza* del modo de conocimiento metafísico, cuyo instrumento fundamental es la intuición de esencias. La esencia y la conexión de esencias son por cierto constantes del mundo; su conocimiento es evidente, cerrado, y es *a priori* respecto del *quantum* de la experiencia inductiva. El conocimiento metafísico es por lo tanto *posible* en *cada* estado histórico de la ciencia positiva así como del *quantum* respectivo de la experiencia de la humanidad. Por necesidad carece de ese carácter de «proceso indefinido» que se presenta siempre que se trate de observar, inducir y deducir. Así como la metafísica desconoce el «progreso» acumulativo, constitutivo de la esencia de las ciencias positivas, carece también de ese otro fenómeno que acompaña siempre al progreso: la *desvalorización* del estado anterior de la ciencia. Los sistemas de Platón y de Aristóteles, de Agustín, Descartes, Leibniz, Kant, etc., no han envejecido hoy como la química de Lavoisier o la mecánica de Newton. No pueden envejecer. La metafísica «crece» por lo tanto en sus diferentes tipos y se perfecciona en cuanto crece; pero no progresa.[10] Además, puesto que es obra del sabio y forma un sistema, la metafísica no puede someterse a la división del trabajo, como lo hace la ciencia positiva. Permanece *personalmente* unida a la fisonomía espiritual de su creador, cuyo reflejo es su «mundo». Por ello los grandes metafísicos son irreemplazables, mientras que los grandes descubrimientos de las ciencias positivas —por ejemplo, el principio de inercia, la conservación de la energía, la segunda ley de la termodinámica— fueron hechos al mismo tiempo por muchos investigadores.[11] El estado de los problemas y el automatismo de los métodos parecieran producir de manera espontánea, por así decirlo, los resultados de las ciencias positivas. A menudo los «investigadores» aparecen como meros servidores y portavoces de los métodos y procesos continuos, lógico-positivos, de las ciencias. Por el contrario, la obra de Platón y de Kant es *singular*, y es inconcebible que otro pudiera haber descubierto lo que ellos hallaron. Además, los metafísicos permanecen ligados a un círculo nacional y cultural. La metafísica hindú *solo* pudo nacer en la India, no en Grecia; y lo contrario sucede con la metafísica griega. La ciencia positiva, en cambio, avanza por división del trabajo, de manera impersonal y continua, en un plano internacional, y

10 El error de Hegel consistió en atribuir a la religión la misma forma de movimiento que tiene la metafísica. Ahí reside su falso gnosticismo.
11 Véase A. Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel.*

progresa de manera acumulativa, desvalorizando su estado anterior. En todos estos sentidos, la religión, la metafísica y la ciencia positiva difieren por esencia, y las tres pertenecen de manera originaria al espíritu humano como tarea y como problema. De aquí se sigue una exigencia práctica para la organización de los pueblos en materia educativa: ella debe procurar, no una formación unilateral en una de las orientaciones de estos tipos de conocimiento, sino una formación armónica en *todos* ellos.

Tipología de los modos de pensamiento condicionados por la clase

[*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna y Munich, 1960, 2ª ed., págs. 170-75.]

Si realmente no existiera en el espíritu humano instancia alguna que pudiera elevarse por encima de las ideologías de clase y de sus perspectivas de intereses, cualquier conocimiento posible de la verdad sería mero engaño. Todo conocimiento sería entonces —tal como de hecho lo afirma la concepción económica de la historia, aun respecto de las leyes de preferencia valorativa en el campo de la ética, y del bien y del mal— *mera función de las contingencias de la lucha de clases.* También el tipo de lógica y de conocimiento serían función de la situación de clase, o representarían una opción respecto de ella. Por otra parte, es un hecho que puede discernirse con evidencia que la situación de clase *determina en buena parte* tanto el *ethos* como la *índole del pensar*, y no solamente el objeto y el contenido del p nsar y del conocer. El «absolutismo», que desconoce esto, es tan vano como aquel puro relativismo de las clases. Ya he señalado el camino para superar esta aparente contradicción: reside en el hecho de que los *sistemas categoriales* del intuir, el pensar y el valorar, que se forman, se perfeccionan y se reconstituyen en la historia humana originariamente a través de la funcionalización de aprehensiones de esencias, están determinados *también* por las clases, no por cierto en cuanto a su validez y su origen posible, sino en cuanto a su *selección.* No es incorrecto afirmar, entonces, que aun modos muy formales del pensar y d l valorar están modelados de diferentes maneras por las clases sociales; empero, ello es válido respecto de los *grandes números*, pues cada individuo *puede, por principio, superar* su situación de clase. Entre esos modos de pensamiento formales, computo a manera de ejemplo los siguientes, que menciono primero de manera esquemática, indicando en cada caso su pertenencia sociológica:

1. Prospectivismo valorativo de la conciencia del tiempo = clase inferior; retrospectivismo valorativo = clase superior.

2. Consideración del devenir = clase inferior; consideración del ser = clase superior.
3. Consideración mecánica del mundo = clase inferior; consideración teleológica del mundo = clase superior.
4. Realismo (el mundo es concebido prevalentemente como «resistencia») = clase inferior; idealismo (el mundo es concebido prevalentemente como «reino de ideas») = clase superior.
5. Materialismo = clase inferior; espiritualismo = clase superior.
6. Inducción, empirismo = clase inferior; saber *a priori*, racionalismo = clase superior.
7. Pragmatismo = clase inferior; intelectualismo = clase superior.
8. Visión optimista del futuro y retrospección pesimista = clase inferior; visión pesimista del futuro y retrospección optimista («los buenos tiempos viejos») = clase superior.
9. Modo de pensar que rastrea contradicciones o «dialéctico» = = clase inferior; modo de pensar que rastrea identidades = clase superior.
10. Pensar que acentúa la influencia del medio = clase inferior; pensar innatista = clase superior.

En las antítesis que acabamos de enumerar no se trata, como es natural, de las *teorías filosóficas* de igual denominación, sino de *modos vivientes de pensar* y *de formas* de intuición *con respecto a su función* (no del saber reflexivo de estas formas). Son *tendencias, condicionadas por la clase y de índole subconsciente*, a aprehender el mundo prevalentemente en una u otra de esas formas. No son «prejuicios» de clase sino algo más: *leyes formales de constitución* de los prejuicios; y estas, como leyes de tendencias dominantes a forjarse ciertos prejuicios, arraigan exclusivamente en la situación de clase, sin que interesen para nada la individualidad, la profesión y la cuantía del saber del hombre, ni su raza, su nacionalidad, etc. Reconocerlas de manera acabada y concebirlas en su generación *necesaria* a partir de la situación de clase constituiría una nueva rama de la sociología del saber, a la que yo calificaría, por analogía con la doctrina de los ídolos (doctrina del engaño) de la percepción exterior, de Bacon, y de la doctrina de los ídolos de la percepción interna, que yo he formulado, como «*doctrina sociológica de los ídolos*» del pensamiento, la intuición y la valoración. Estos «ídolos» sociológicamente condicionados son algo *más* que errores. Atañen tanto a aquello que aparece ante los miembros de una clase como materia de la intuición del mundo cuanto a las *formas objetivas* en las cuales ese material *se les presenta* (aparte de cualquier atención alertada o reflexión consciente). Son algo mucho más firme, tenaz y persistente que, por ejemplo, el falseamiento —secundari respecto de ellos— del recuerdo y del juicio en la captación contemplativa del mundo, al revés de lo que supone tan de buen grado un racionalismo esquemático, no esclarecido por la sociología del saber. Es de hecho un *relieve formal configurado de distinto modo* el que el mundo mismo ofrece a las clases superiores e inferiores y a ambas, en la

medida en que ellas tienen conciencia, vivencialmente, de su «ascenso» o su «descenso». Estos ídolos se vuelven tradicionales dentro de las clases; se los mama, por así decirlo, con la leche materna. Hasta allí lleva toda la razón la doctrina economista del saber. El error aparece solo cuando *se equiparan* estos sistemas de ideas condicionados por la clase, en primer lugar, con las formas de ser y de devenir de las cosas; en segundo lugar, con las formas de pensamiento, intuición y valoración objetivamente válidas, y cuando se juzga estas por analogía con las perspectivas categoriales de los intereses de clase; el error aparece, por último, cuando no se las considera «necesarias» solo como *inclinaciones* del pensamiento y *disposiciones* de la intuición —lo que de hecho ellas son—, sino también como causalmente necesarias, en el sentido de que todos los individuos pertenecientes a la clase *deberían* plegarse a estas tendencias y disposiciones en su actividad *espiritual* de conocimiento consciente, no automática. Los prejuicios de clase, y también las leyes formales de su constitución, son más bien *por principio superables* por parte de cualquier individuo de la clase. Pueden ser neutralizados por cualquier hombre, cualquiera que sea su clase, y tanto más cuanto mejor hayan sido reconocidos por la teoría sociológica de los ídolos en su legalidad sociológica. Y, precisamente, enseñar a cada individuo a revelar y *objetivar* los ídolos y las formas idolátricas de su clase, que acuden en forma automática, constituye un valor capital práctico-pedagógico de una *sociología del saber según las clases.*

Es posible demostrar muy bien —si es que admitimos la grosera separación entre clases superiores e inferiores— la razón por la cual esas dos clases «tienen que» tender a pensar y a intuir el mundo siguiendo las orientaciones antitéticas ya mencionadas:

1. La clase inferior tiene que inclinarse siempre a condenar y denigrar la historia pasada, puesto que ella la ha arrojado en su situación; por eso derivará también su cultura, que para ella es inaccesible, a partir de factores impulsivos de carácter naturalista, y por el contrario desplazará el *summum bonum*, o «su» sumo bien, en una actitud formalmente mesiánica, hacia la *esfera del futuro*, sea que —en épocas proclives a la fe— lo espere de un acto milagroso de Dios (escatología), o que para ella constituya un «deber ser», como en el caso de los socialistas utópicos, o que lo considere, como en el caso del socialismo marxista, como un acontecimiento que necesariamente ha de producirse, como el «salto hacia la libertad» de la sociedad sin clases. El marxismo, justamente, es una forma racionalizada del viejo mesianismo judío, y una esperanza secularizada en el reino de Dios —y también en esto una típica ideología de la clase inferior—. Por su parte, la clase superior tiende, en particular cuando se encuentra en el apogeo de su predominio, a una actitud antitética: considera con agradecimiento y respeto el *pasado*, sin ver nada *culposo* en la historia de la humanidad, al tiempo que mira con angustia el futuro. Que en la concepción de la historia de Gobineau y de muchos ideólogos

racistas, así como en Spengler, pueden descubrirse rasgos típicos de la ideología de dominación de una clase superior que se siente amenazada, ¿quién lo negaría? El historiador y el sociólogo tienen que contar objetivamente con este perspectivismo hacia el mundo y la historia, producto de los intereses de las clases, como si se tratase de magnitudes fijas, y cuidarse de ser él mismo su víctima.

2. Igualmente comprensible me parece el hecho de que la clase inferior tienda siempre a una consideración de *devenir* y la clase superior a una consideración de *ser*. Puesto que en cada momento de la historia existe algo relativamente estable y algo nuevo, deviniente —esto incluye tanto lo que más tarde pasa a ser devenido cuanto aquello que en definitiva *no* deviene, porque otras fuerzas lo aplastaron y lo excluyeron de la historia «real»—, las clases superiores tienden siempre a derivar lo nuevo que deviene de lo ya *devenido* en cada caso; las clases inferiores, en cambio, a derivar lo devenido del *devenir*, es decir, del entretejimiento «dialéctico» de potencias dinámicas. Para el primer modo de pensamiento, la historia tiene la estructura de un estático «reino del pasado», al modo de un «panteón de grandes hombres y de grandes obras». Para el segundo modo de pensar, la historia es formalmente una corriente de continuo devenir, que solo se consolida en estructuras más firmes, que desaparecen y vuelven a hundirse en aquella corriente tan pronto como decaen las fuerzas que las crearon. La historiografía científica tiene que emanciparse de *ambos* esquemas engañosos, y cancelar las perspectivas categoriales de intereses en una doctrina de los factores causales de la historia. . .

3. Y el hecho de que las clases inferiores tiendan a concebir *mecánicamente* todo acaecer del mundo tiene también su raíz profunda y necesaria; en efecto, en primer lugar, cualquier necesidad de conocer el porqué, que se instale de manera automática (es preciso distinguirla nítidamente de una pregunta consciente, espontánea y racional, acerca del fundamento y la causa), se satisfará *más* con *transformaciones* que con un trasfondo relativamente constante en estas, y en segundo lugar, más con transformaciones orientadas en un sentido *negativo*, «supuesto» como tal de antemano, que orientadas en sentido positivo. Todo «*porqué*» automático nace del *cuidado* y de la necesidad práctica de dirigir las cosas mediante su descomposición, movimiento y recomposición activos. Por el contrario, toda consideración de *fines* automática (preconsciente), toda impresión «plena de sentido» del mundo, nace de transformaciones orientadas en el sentido de lo «*bueno*», en las que *no* se necesita intervenir, y por cuya causa eficiente, en consecuencia, no se «inquiere» de manera automática, y respecto de la cual se cree estar obligado a «agradecer» a un «ser superior» inteligente. *Ambas* categorías son por cierto percibidas en la vivencia de la acción humana, y solo después trasladadas a la naturaleza. Pero, al que manda, su categoría le aparece prevalentemente como idea de *fin*, contenida en cada acción; al que obedece, como *impulso*

instintivo (o «resorte»), igualmente adherido a ella. Y ambos tienden a trasladar de manera unilateral su ideal categorial —visto *unilateralmente*— a las cosas y al devenir de los sucesos del mundo: los privilegiados se inclinan a vivenciar siempre el stado social dado como consecuencia de un *orden del mundo objetivo, teleológico, pleno de sentido y estable.* En cambio, la inclinación a un modo de pensar *realista* es muy explicable en las clases inferiores, puesto que toda su experiencia de la realidad descansa en la vivencia de una *resistencia* a la actividad de la voluntad y de la atención, vivencia esta que en las capas de trabajadores manuales tiene un peso global por entero diferente que dentro de las clases privilegiadas, es decir, las que dirigen mentalmente el trabajo. Que la concepción materialista del mundo no es más que una reelaboración de la cosmovisión relativo-natural, propia de los civilizados y condicionada por los impulsos de la acción y del trabajo —y que brota de la necesidad inmediata de manejar y dividir la materia extensa—, eso es algo ya demostrado en detalle por Bergson, y más tarde, con mayor profundidad todavía, por A. Grünbaum.

Lo mismo podría demostrarse respecto de las otras antítesis consignadas, no menos que respecto de las antítesis del *ethos*, no consideradas aquí.

Ese modo de concebir —válido, naturalmente, para todas las clases—[12] se vuelve absurdo solo cuando debe fundar el sinsentido de una ciencia «burguesa» o «proletaria», si cabe con una *«lógica»* especial, cuando en verdad la actitud «científica» comienza únicamente allí donde *son combatidas* esas tendencias del pensar condicionadas por la clase. Que esto sea «imposible» y que también en este sentido el ser social determine *necesariamente* a su imagen las formas de la conciencia social, he ahí el error fundamental. Las formas de concebir el mundo impulsivas, según un dispositivo automático, no determinan de manera unívoca nuestro juicio ni nuestra voluntad.

Por último, absolutamente nada tienen que ver estos modos de pensar condicionados por la clase con las reformulaciones ya citadas de la estructura categorial del medio circundante, que hemos llamado modo de pensar primitivo, biomorfo y mecánico-formal y que atañen exclusivamente a *estadios de desarrollo* de grupos de hombres considerados en lapsos muy prolongados. Que estas diferencias pertenecen a un orden de magnitud enteramente distinto surge ya del hecho de que una división en clases, como hecho *dominante*, se encuentra *solo* en la tercera de esas fases, que es prevalentemente «social»; por lo tanto, solo en ella aparecen estas inclinaciones del pensar, condicionadas por la clase, como formas de fragmentación de un pensar que era todavía unitario dentro de la comunidad de vida.

12 Y por lo tanto no de manera especial respecto de las clases superiores, como a menudo piensan los marxistas prácticos.

Los métodos de la sociología del conocimiento

Karl Mannheim

[«Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde», *Jahrbuch für Soziologie*, al cuidado de Gottfried Salomon, Karlsruhe, 1926, vol. 2, pág. 432 y sigs.]

Mediante la funcionalización de un contenido mental respecto de la conexión de ser, plena de sentido, que está en su base, esta conexión mental adquiere un sentido nuevo; en ello precisamente reside lo extraordinario de un pensar histórico cualquiera, a saber: que poseemos la capacidad (*a posteriori*, en una consideración retrospectiva) de captar un contenido mental del pasado (idea) como ideología, es decir, de funcionalizarlo respecto de un ser que *a posteriori* se vuelve pleno de sentido para nosotros, y de prestarle por esa vía un sentido nuevo. De hecho nuestro pensar histórico no avanza cuando nos limitamos a aceptar o negar de manera inmanente conexiones de sentido del pasado; avanza más bien cuando tomamos distancia respecto de contenidos anteriores —reelaborados históricamente—, con lo cual aprehendemos «desde afuera» aquellos contenidos mentales que primero habíamos captado «desde adentro», y funcionalizamos estos, que aparecen ahora bien visibles en sus contornos respecto de la totalidad de ser social aprehensible ya para nosotros como una conexión de sentido. Por cierto que este interpretar a partir de un ser visto como pleno de sentido difiere, por ejemplo, de la interpretación de un sistema filosófico a partir de otro; por eso lo llamaremos «interpretación de ser», y por cierto que el sentido que el contenido por interpretar cobra mediante la funcionalización no es «sentido» en la misma acepción que el contenido de significación de un enunciado, razón por la cual lo llamaremos «sentido de función»; no obstante, existe un parentesco esencial entre ambos, puesto que también aquí el sentido es comprendido a partir del sentido en la medida en que tenemos todo el derecho de caracterizarlo como un modo de interpretación. Solo en este punto surge la problemática más profunda de la interpretación sociológica. La podemos formular del siguiente modo: ¿es posible confrontar sin más este nuevo sentido, el sentido de función, con el sentido inmanente? ¿Puede entablarse entre ambos una discusión? ¿Es posible refutar, cancelar, negar, o bien corroborar un sentido inmanente, una idea, a través del sentido de función que le corresponde? En caso afirmativo, la relación entre estos dos modos del sentido deberá ser precisada. Pero si ello es imposible, estos dos modos del sentido se mueven en planos diferentes y perseveran en una recíproca ajenidad que proscribe cual-

quier confrontación. Y en este caso, un sentido inmanente sólo podrá ser confutado por otro sentido inmanente (una idea solo por otra idea). He ahí los dos caminos que es posible seguir dentro de esta constelación. El primer modo de solución, que pretende destacar la importancia del sentido de función, tendrá que insistir en el hecho de que si bien cualquier consideración exterior relativiza el «sentido inmanente», a través de esa funcionalización le presta un sentido nuevo precisamente en cuanto lo introduce en una conexión de sentido de nivel superior. Si se sigue el hilo de este pensamiento, que apunta hacia el historicismo, es preciso admitir que la teoría última respectiva se acepta en cada caso del mismo modo inmanente (como idea) en que lo fueron las «ideas» que en la consideración exterior relativizamos como mera ideología, y que por lo tanto en cada caso el sistema más elevado (dentro del cual nosotros mismos nos encontramos) ha de concebirse sólo como idea; entonces «el existir», el «seguir existiendo» llevado histórico-socialmente está destinado a que alguna vez se descubra el sentido de su propia imagen del mundo. Este punto de vista se adoptará si se tiene presente la especificidad del conocimiento histórico y si se otorga importancia al hecho de que la forma de movimiento fáctica de este pensamiento debe ser asumida en la imagen del pensar. Se adoptará también si se atiende a la especificidad del conocimiento histórico, de acuerdo con la cual este no se desarrolla, como el de las ciencias naturales, dentro de un vasto campo de inmanencia, y si se considera que cualquier conocimiento histórico está condicionado siempre por el ser histórico-social; que nace siempre ligado a una situación mental amplia, que ante todo solo en virtud de ella existe y que las teorías, por consiguiente, no son refutables de manera puramente inmanente, sino que solo pueden cancelarse unas a otras por vía «dialéctico-real», es decir, a través del ser mismo. Dentro de esta concepción, las que propiamente se superan unas a otras son las situaciones de ser mentales, y solo como parte de el as lo hacen las teorías.

La otra vía de solución será emprendida por quienes pretenden poder desdeñar en el pensamiento histórico-sociológico este momento de ligazón con el ser, por lo cual creen poder construir el pensar histórico y cualquier pensamiento ligado al ser or cabal analogía con el pensamiento puramente teórico. Así, los representantes de este punto de vista tenderán a separar por completo entre sí el sentido inmanente y el sentido de función, y a postular la inconfrontabilidad de ambos modos del sentido. Y por cierto que con esa separación completa de ambos se presentará la posibilidad de dos variedades de solución. O bien será preciso decir que solo dentro de una interpretación inmanente los contenidos mentales son susceptibles de indagación en cuanto a su valor de verdad y confrontables con otras «ideas» (y que por lo tanto existe una discusión acerca de las teorías con prescindencia de la época), y entonces se considerará reconocible el sentido de función, pero como en verdad carente de importancia. O bien se juzgará al sentido de función como el único válido, y se rechazará (como lo

hace Marx) por «meramente ideológica» cualquier discusión que se desenvuelva sobre una base inmanente. No podemos decidir aquí cuál de los tres caminos deba ser emprendido, pues ello implicaría una posición de índole lógico-epistemológica ajena al presente contexto...

[«Das Problem einer Soziologie des Wissens», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, al cuidado de Emi Lederer, Tubinga, 1925, vol. 53, págs. 639-51.]

Si se parte de una concepción dinámica de la verdad y del conocimiento, el interés de una sociología del conocimiento se concentra, como ya hemos indicado, en el devenir, y por cierto en el devenir, ligado al ser, de las posiciones, únicas a partir de las cuales una época determinada puede pensar. Toda la energía del trabajo del pensar se desplaza con ello, porque para nosotros, en efecto, todo el destino del proceso del pensamiento puede ser delineado dentro del cambio y del crecimiento interno de las posiciones cognoscitivas. La consideración sociológica del pensamiento, que hasta ahora ha sido parcial y se ha emprendido solo de manera esporádica, se convierte en un plan científico de conjunto (que admite una división del trabajo en cuanto al planteo de los problemas) tan pronto como nos proponemos poner de relieve, sobre la base de un análisis acabado de las formas de pensamiento existentes en las diversas épocas, las posiciones y los puntos de abordaje sistemáticos a partir de los cuales fueron concebidas. Este primer planteo de una sociología sistemática del pensamiento se vincula con aquella labor histórica que encuentra en la historia de las ideas, tal como se la cultiva en nuestros días, una cantera tan rica de materiales y métodos de trabajo. La historia de las ideas persigue en los campos más diversos (de las ideas políticas, filosóficas, económicas, estéticas, morales, etc.) la enorme riqueza constituida por los cambios de los elementos del pensar, pero solo alcanzará su coronación y su cumplimiento pleno cuando no se limite a investigar los cambios de los contenidos del pensamiento, sino que ponga de relieve aquellos centros sistemáticos, latentes muchas veces, dentro de los cuales aparecieron originariamente las nociones y de los cuales fueron extraídas luego para retoñar en nuevas conexiones sistemáticas. Así, solo cuando se completa con un análisis estructural e histórico de los centros de sistematización dinámicos que se cancelan unos a los otros puede la historia de las ideas cumplir el plan que se ha trazado, consistente en la resolución de su objeto en un proceso de cambio aprehensible sistemáticamente. Puntos de abordaje para semejante plan existen ya; cuando se diferencian la «Ilustración», el «Romanticismo», etc., se mientan centros de vida diversos a partir de los cuales crecen pensamientos, y no sería más que el remate consecuente de esos esfuerzos el que se procurase poner de relieve, de manera histórico-sistemática, la axiomática última de este pensar «ilustrado», «romántico», etc.,

y se elaborara el tipo de sistematización dentro del cual crecieron esos pensamientos, con la misma precisión lógica que nuestra época ha alcanzado en las investigaciones de lógica y metodología. Ello no sería más que la aplicación al terreno histórico de esa misma exactitud lógica que es característica de nuestra época. Pero desde ahora se puede detectar aquí un rasgo de unilateralidad en la historia de las ideas, a saber, su periodización según épocas. Tanto la referencia a la unidad de un todo cultura como a la unidad de una época, de cualquier modo que se la conciba, resulta indiferenciada en exceso desde el punto de vista del sociólogo. El historiador sabe bien hasta qué punto la prevalencia de un «estilo» o de un sistema de pensamiento en determinada época es algo que sólo puede recortarse desde una perspectiva tomada a vuelo de pájaro. Cualquier consideración más atenta del mate ial histórico nos revela la existencia de numerosas corrientes de pensamiento que recorren cada época; en el mejor de los casos, una de esas corrientes será la dominante, y las otras quedarán rechazadas como secundarias. Pero jamás se produce el rechazo definitivo de una corriente de pensamiento, pues cada haz dinámico de tendencias presente en una totalidad cultural, y cada miembro de ese haz, sobreviven como corrientes subterráneas aun durante el predominio de la orientación contraria, para luego, llegado el momento (aunque en forma modificada), renacer y reconstituirse en un nivel más elevado. Ya el peculiar ritmo con que el Racionalismo (la Ilustración) y el Romanticismo se cancelaron el uno al otro en sucesivas oleadas durante la última época de la historia europea, indica por sí solo que aquí nos encontramos con un desarrollo dividido de las orientaciones de la conciencia y del pensamiento. Pero no solo el conocimiento de este autodesarrollo escindido es prioritario para una historia sistemática de las ideas como primera etapa de una sociología del pensamiento; también lo es el de que las diferentes corrientes principales se encuentran orientadas unas respecto de las otras. No hay que olvidar, en efecto, que cada uno de los renovados embates del Romanticismo, por ejemplo, se dirige contra un estado de cosas en que domina la corriente racional, contemporánea de aquel, y que no solo se produce un aprendizaje de ambas orientaciones, sino que también se procura de continuo una síntesis más amplia, que debe presidir la nueva situación. Ahora bien: si nos limitásemos a llegar hasta allí, no obtendríamos aún una sociología del conocimiento. Una elaboración inmanente de las posiciones de pensamiento, por más sistemático que sea su propósito, no rebasa los marcos de una historia de las ideas. Esa labor previa de la historia sistemática de las ideas solo puede trocarse en sociología del conocimiento cuando se pasa a considerar de manera explícita la raigambre de estas posiciones mentales y de los diferentes «estilos de pensamiento» en el ser, determinado histórico-socialmente, que está en su base. Pero también se tiene el derecho de concebir el ser, y el ser social, como corrientes no unitarias. Si ya hemos declarado que dentro de la historia de las ideas la pe iodización en épocas resulta indiferenciada en exceso para la sociología, pensa-

mos que constituye un grave error, simétrico de aquel, considerar el ser social subyacente en los procesos ideológicos como una unidad sin resquebrajaduras. No caben dudas de que cualqui ra de las formas más elevadas de asociación se compone de estratos —representados hoy de la manera más adecuada por la estratificación en clases— a los que corresponde una multidireccionalidad de las corrientes mentales, ni de que la dinámica social de conjunto es una resultante de las orientaciones dinámicas de tales componentes. Nuestra primera tarea será, entonces, averiguar si entre las posiciones de pensamiento elaboradas de manera inmanente y las corrientes sociales (posiciones sociales) existe una correlación, una correspondencia. En esta vinculación entre posiciones mentales sistemátic s y posiciones sociales surge por vez primera la verdadera misión de una sociología del pensamiento. Si la elaboración inmanente del devenir de las posiciones de pensamiento, considerada como una prolongación, solo que más consecuente, de la historia de las ideas, puede clasificar todavía la historia de las estratificaciones sociales en el capítulo «historia social», la vinculación entre ambas líneas de desenvolvimiento genera aquí la problemática específicamente sociológica (. . . .) Si se dirigen tales preguntas a la historia del saber y del pensar, a fin de aprehenderlas en su inmixión en el interior del proceso global, se encuentran, no solo múltiples estratos, portadores de diferentes intereses sociales y que luchan entre sí, sino que con ellos se presenta al mismo tiempo la lucha de diferentes «voliciones de mundo». En la historia no solo se contraponen unos intereses a otros, sino que unos «mundos» luchan contra otros. Pero en esta contraposición recíproca lo importante para la sociología es el hecho de que las diversas voluntades de mundo (de las cuales los diferentes «estilos de pensamiento» son solo una parte) no oscilan libremente, no se combaten por así decir de manera arbitraria, como podrían hacerlo ideas caprichosas, sino que cada voluntad de mundo particular entra en escena ligada a lo histórico y a lo social, y dentro de esta ligazón se desarrolla en lo sucesivo. Existe siempre un estrato interesado en el estado y en la etapa presentes del sistema social y económico, y que se aferra al estilo de pensamiento correspondiente; y existen también estratos cuya patria espiritual tiene sus raíces en diferentes estadios del pasado, así como estratos de reciente aparición, que surgieron por cierto en el presente, pero a los cuales por así decir este les resulta estrecho, y que están destinados a un futuro. De esta situación de interés y de compromiso respecto de mundos diferentes, que históricamente ya han sido o bien se encuentran en devenir, se sigue que un estadio presente cualquiera del proceso total se encuentra atravesado por voliciones del mundo e intenciones diferentes.

Que un determinado estilo de pensamiento está ligado con el ascenso de un estrato social determinado, he ahí algo que se demuestra, y del mejor modo posible, por el hecho de que el racionalismo moderno (con harta frecuencia se ha insistido en este punto) estuvo aparejado con la voluntad de pensamiento y de

mundo de la burguesía en ascenso, y de que más tarde tendencias opuestas se vincularon con el irracionalismo, a la par que existe una afinidad semejante entre el pensamiento romántico y la voluntad de mundo conservadora. La comprensión de tales hechos tendría que servir de punto de partida para el análisis de las correlaciones (entre estilo de pensamiento y estrato social), pero solo podrán resultar fructíferas si esas relaciones e imputaciones no se practican en el sentido estático, por ejemplo, ligando siempre cualquier racionalismo con el pensamiento progresivo y cualquier corriente irracional con tendencias conservadoras. En este punto, justamente, es preciso tener en cuenta que ni el racionalismo ni el irracionalismo —muy en particular en aquella forma en que hoy los contraponemos— son tipos eternos de tendencias de pensamiento, y que determinado estrato en modo alguno es siempre en el mismo sentido conservador o progresista. Esas son por cierto determinaciones relativas, es decir que el hecho de que un estrato sea progresista o conservador, o incluso reaccionario, depende en cada caso de cuál sea la orientación prevalente del propio proceso social. Con el devenir y los cambios de orientación de la tendencia fundamental del desarrollo económico y mental, estratos en un comienzo progresivos pueden volverse conservadores una vez que «llegaron», mientras que estratos que antes desempeñaron un papel dominante pueden verse repentinamente llevados a oponerse a la orientación fundamental.

Si ya aquí hemos de cuidarnos de no sustancializar ni concebir como determinaciones eternas esos conceptos relacionales de carácter histórico, también deberemos precavernos en otro sentido si queremos dar cuenta de la enorme riqueza que el mundo histórico nos presenta. Cuando nos proponemos vincular contenidos mentales devenidos con el ser diferenciado socialmente, es condición imprescindible que distingamos entre estratos de mentalidad y estratos sociales. Mientras que podemos determinar los estratos sociales —correspondientes al concepto de clase, de Marx— de acuerdo con su papel en el proceso de la producción, es imposible trazar aun un paralelismo histórico entre posiciones mentales y los estratos sociales determinados en este sentido. El mundo mental presenta una diferenciación múltiple y variada, de modo que no se puede atribuir cada orientación y cada posición a una clase correspondiente, en el sentido antes definido.[1] Por ello, entre el concepto de clase, definido con relación al proceso productivo, y las posiciones mentales, tenemos que intercalar una construcción conceptual intermedia: los «estratos de mentalidad». Por tales entendemos aquellos grupos humanos vinculados por una «voluntad de mundo»[2] (de la que solo son partes la voluntad económica, la de

1 Como un ensayo de ver la estratificación social en su riqueza, mencionemos M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1921, pág 177 y sigs.

2 Debe quedar bien claro que aquí por voluntad de mundo y voluntad de pensamiento no entendemos una voluntad consciente y reflexiva, sino una tendencia latente e inconsciente, tal como lo entiende Riegel con su concepto

pensamiento, la voluntad de arte, etc.), y que están «comprometidos» en una economía y un estilo de pensamiento determinados, dentro de cierto período de tiempo y de cierta unidad social.[3]

Solo después (es decir, retrospectivamente) de haber extraído del proceso histórico tales voliciones de mundo y sistemas de cosmovisión, que se combaten unos a los otros, y después de haber determinado la diferenciación social a través de esa diferenciación mental, podremos preguntarnos por los «estratos sociales» que corresponderían a los «estratos de mentalidad» así obtenidos. Es verdad que la «cosmovisión conservadora», por ejemplo, puede resultar adecuada como factor espiritual para caracterizar, mediante un conjunto básico de prerrequisitos concebidos en continuo devenir, un grupo humano determinado como una unidad dentro de un período de tiempo. Pero es indudable que para el sociólogo de la cultura reviste importancia no detenerse en el mero planteo de este aspecto mental, sino preguntarse siempre por los estratos sociales con los cuales un estrato mental se combina en cada caso, pues las transformaciones de la ideología solo se vuelven comprensibles mediante el conocimiento de esta ensambladura siempre cambiante del estrato de mentalidad. Lo mismo vale, como es natural, para las cosmovisiones de tipo progresivo: si bien el «proletariado» constituye una unidad (razonamos aquí en sentido inverso que en el caso anterior), se encuentra dividido en cuanto a sus respectivas voluntades de mundo (lo cual se demuestra de la manera más clara respecto de su ideología política). El sociólogo sólo puede interesarse por saber qué tipos de voliciones de mundo progresivas existen en un período de tiempo dado, qué estratos de mentalidad progresivos pueden señalarse, y ello a fin de inquirir luego por los estratos sociales a los cuales pueden imputarse, dentro del proletariado, los estratos de mentalidad así discernidos.

Este concepto intermedio de estrato de mentalidad permite relacionar totalidades mentales con grupos sociales de modo tal que con ello no se descuiden ni la íntima peculiaridad de lo mental ni la de la estratificación social. Como otro aspecto que es preciso tener en cuenta destaquemos el hecho de que, en un corte transversal cualquiera de la historia, un estrato social no produce sus contenidos mentales por sí solo, no los extrae del aire, por así decir. Tanto los estratos conservadores como los progresivos de los más diversos tipos se desarrollan dentro de diferentes contenidos mentales históricamente dados. Ciertos estratos conservadores reelaboran actitudes, métodos y contenidos de pensamiento de épocas muy remotas, adaptándolos a nuevas situaciones, y también estratos de reciente origen adoptan al comienzo contenidos mentales y métodos que encuentran a su alcance, de manera que, en

de «voluntad artística». Cf. acerca de esto, E. Panofsky, «Der Begriff des Kunstwollens», *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 14, nº 4.

3 En un tipo semejante de construcción conceptual (aunque ceñido al sistema económico) se basa el concepto de lo que Sombart denomina «clase social»; cf. W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, 8ª ed., pág. 1.

este sentido, un corte transversal del contenido mental —en lucha recíproca— de los estratos sociales proporciona al mismo tiempo un corte del pasado histórico del organismo cultural correspondiente. Pero cuando solo se percibe esta parte de la situación, y partiendo de ella se construye la relación entre ser social y contenidos mentales, se cae en un tipo de historicismo enteramente falso. Considerados desde este hecho, el proceso de desarrollo de los contenidos mentales, y el papel que los estratos sociales cumplen en él, aparecen como si solo actualizasen posibilidades contenidas allí *a priori*, a falta de las cuales nada podría ocurrir. Si a la concepción conservadora del historicismo, al hecho de que en la historia todo es continuo cuadra forzar las cosas y afirmar que todo deviene a partir de lo ya devenido, a la orientación progresiva del modo histórico de pensar corresponde considerar el proceso desde el punto de vista del *status nascendi*. Solo desde allí se vuelve manifiesto que aun elementos recogidos como en apariencia simples, y que se truecan en «motivos» por el solo hecho de recogerlos de ese modo, se convierten en algo distinto desde el momento en que traspasan a otro portador y son incluidos en una situación diferente. Dicho de manera más ajustada: el mero cambio de contexto funcional de una conexión de sentido implica ya un cambio de significado; y ello constituye una de las pruebas más demostrativas de que la historia es el lugar donde se crean las conexiones de sentido, y no el lugar de realización de conexiones de sentido que podrían concebirse como preexistentes, separables de ella. Este concepto central para cualquier sociología del pensamiento y de la cultura —el concepto de cambio de contexto funcional—[4] debe ser incluido en nuestro modo de consideración, si es que queremos producir algo más que una historia de las ideas.

Sin embargo, hablamos de cambio de contexto funcional en dos sentidos: inmanente y sociológico. Hablamos de cambio de contexto funcional inmanente (ilustramos aquí este fenómeno sólo en el ámbito del pensamiento) cuando un concepto traspasa de un sistema de pensamiento a otro. Los conceptos de «yo», «dinero», «romanticismo», etc., significarán algo diferente en cada caso según las diversas conexiones sistemáticas en que aparezcan. Por cambio de contexto funcional sociológico entendemos aquella transformación de un significado conceptual sufrida por este en cuanto es transportado de una conexión de ser socialmente determ ada a otra, por virtud de lo cual pasa a significar algo diferente para la vida y la pervivencia de un grupo social. Así, un «significado» cualquiera cambia también su sentido tan pronto como es introducido en una conexión de sentido nueva. Si bien nuevos estratos se desarrollan dentro del contenido de ideas de estratos ya existentes, siempre será posible demostrar que las mismas palabras significan para ellos algo diferente, porque difieren la orientación

(4) Cf. G. Lukács, «Der Funktionswechsel des historischen Materialismus», en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923.

de esfuerzos y la conexión de existencia a partir de los cuales este nuevo estrato piensa. Por consiguiente, como ya dijimos, un cambio de contexto funcional social significa también un cambio de significado, y si bien es cierto que los estratos diferentes comprometidos en un proceso cultural viven de los mismos «gérmenes de ideas» (he ahí la razón por la cual es en general posible entenderse), el carácter impredecible y creador que el ser social deviniente tiene respecto de lo mental reside en el hecho de que situaciones nuevas, impredecibles, surgidas en el seno del proceso global, procuran nuevas relaciones de existencia para ideas existentes. En ello estriba también el carácter productivo y creador de los estratos sociales, pues ellos, creciendo dentro de contenidos ya devenidos de estratos de mentalidad preexistentes, les aportan nuevas intenciones, una nueva «*tensio*» (una nueva orientación de los esfuerzos mentales) y una nueva voluntad de mundo, y por ese solo hecho someten lo ya dado a un cambio de contexto funcional, productivo.

No se trata, por lo tanto, de que «diferentes estratos sociales produzcan cosmovisiones diferentes» (tal como ciertas ideologías falsas pueden ser «ideadas» y «producidas»), en el sentido del materialismo grosero; se trata de que los grupos sociales, surgidos en el proceso del devenir social, están en condiciones de producir por sí mismos orientaciones fundamentales —en cada caso diferentes— de la «*tensio*» a partir de la cual se vive, se piensa y se actúa. Por ello es tan importante, cuando se quiere aprehender el cambio de contexto funcional inmanente de una formación (es decir, el traspaso de un elemento de significación a otro sistema), referirse también a aquellas tensiones o orientaciones volitivas que están en la base de los sistemas de pensamiento y que configuran siempre de manera antinómica la vida social de un grupo dado, porque es en extremo probable que cada cambio de contexto funcional inmanente esté precedido por un cambio de función sociológico, y que, por lo tanto, detrás de los desplazamientos sustanciales de las imágenes teóricas del mundo haya desplazamientos sociales.

Si desde estas premisas se afronta la tarea de una sociología del saber, que, según nuestra concepción —como ya consignamos— es propiamente una sociología del conocimiento, aquella labor se configura del siguiente modo: la meta principal consiste en elaborar, para cada corte transversal de la historia, las posiciones mentales sistemáticas desde las cuales se piensa. Una vez hecho esto, es preciso no considerarlas como correspondientes puramente teóricos, sino que se debe perseguirlas hasta su raigambre viviente, poniendo de manifiesto ante todo los prerrequisitos metafísicos en que esas posiciones sistemáticamente configuradas tienen sus raíces. Lograda la claridad conveniente, hay que inquirir (con ayuda, precisamente, de ese trasfondo metafísico) por las voliciones de mundo ya existentes dentro de la misma época y a las cuales pueda imputarse este o aquel «estilo de pensamiento». Y si también aquí se hallaron las correspondencias, se tiene entonces los estratos de mentalidad en confrontación recíproca. Solo después de este análisis inmanente de las cosmovisiones empieza la verdadera labor

sociológica: cuando se pregunta por los estratos sociales que están detrás de esos estratos de mentalidad. Pues únicamente a partir del papel de estos estratos en el proceso global, y de sus diferentes tipos de compromiso respecto de lo nuevo que nace, se vuelven comprensibles aquellas orientaciones volitivas, diferentes y presentes en cada momento del tiempo, y aquellas voliciones de mundo, dentro de las cuales pueden ser asumidos pensamientos y métodos ya existentes y a partir de las cuales puede sobrevenir un cambio de contexto funcional (para no mencionar las formaciones nuevas). Pero tales cambios de contexto funcional en modo alguno son algo inaprehensible, pues siempre se los puede determinar de manera bastante exacta mediante una combinación de los métodos de la historia de las ideas y de la sociología. Por ejemplo, es posible rastrear determinada idea hasta sus orígenes histórico-sociológicos, y a partir de allí, procediendo en sentido inverso, establecer, para cada cambio de significado, por así decir el «ángulo de fractura» del desplazamiento significativo, en cuanto se pone de relieve cada uno de los nuevos núcleos de sistema dentro de los cuales el nuevo concepto ha traspasado, y al mismo tiempo se inquiere por las transformaciones que se han producido en el trasfondo existencial, cuyo reflejo mental ha de pensarse que aquel cambio de significación constituye...

Sexta parte. Contribución a la crítica de la sociología del conocimiento

Variantes de la noción de ideología

Helmuth Plessner

[*Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna, 1953, págs. 221-31, 233-40.]

El concepto de ideología es doble: arma y concepto, recurso político y realidad sociológica. Como tal, reúne en sí tanto la proyección hipostática de términos absolutos, trascendentes, pertenecientes a las esferas religiosa, jurídica, estatal, moral y filosófica, cuanto la función de cobertura de los intereses de clase «correspondientes». En la función de cobertura de la ideología se cumple y trasluce la voluntad de poder de sus portadores. Con la tendencia hipostatificante a postular la validez intemporal de la ideología, sus portadores buscan mantener su poder. De ahí que Marx pudiera señalar la existencia de una correlación o correspondencia entre determinadas hipóstasis y determinadas complexiones de la vida social, discerniendo una relación de subordinación entre superestructuras e infraestructuras, que para él solo poseen verdad relativa, consideradas desde la situación final, alcanzable mediante la revolución; y ello desde la perspectiva de una genuina evolución del hombre en el sentido del descubrimiento y la liberación de lo humano en el hombre, de sus condiciones interiores, de su desarrollo hacia la autonomía —no de la razón o de la libertad, sino de las fuerzas productivas.

Pero el «hecho» de tal correlación es separable de esa concepción del desarrollo. Aparece como un dato muy variable, y no solo dentro del horizonte de la historia occidental. El ensanchamiento del campo de visión, obra de la etnología, la historia de la cultura y la prehistoria, puede sacar partido de este principio de la relación entre superestructura y base, como *axioma de la correspondencia*. Y la ciencia, con esa ayuda, puede acometer la tarea de elaborar una sociología comparada de todas las culturas, incluidas las primitivas. Entonces, el sistema de cultura de un pueblo, de un Estado, de un estamento, de una clase, etc., considerado en cada caso, es decir: el sistema de valores que pertenece a una entidad social en cuanto coexiste con ella, puede constituir un ejemplo de superestructura, referible a su base.

Como hilo conductor del modelo base-superestructura y apoyo del axioma de la correspondencia, y como criterio de la «objetividad» respecto de los valores y contenidos de fe, exigida por cualquier investigación científica, el concepto de ideología, en su carácter de instrumento de la historia y de la sociología de la cultura comparativas, experimenta en lo sucesivo las siguientes transformaciones:

1. Pierde su referencia unívoca a un desarrollo, y se vuelve indiferente respecto de lo verdadero y de lo falso, de lo auténtico y lo inauténtico.
2. Pierde su referencia unívoca al concepto de clase y de interés político-económico, y en definitiva incluye toda la base (en el sentido de Marx). La ideología se convierte (puesto que se la equipara con la estructura total de valores y categorías propias de un «mundo») en puro epifenómeno de un estrato básico vital, que en último análisis solo puede ingresar en la «investigación de las ideologías» como magnitud límite, carente de cualesquiera determinaciones positivas.

Cuando Marx, ya formado como discípulo de Hegel en la tradición de comienzos del siglo XIX, elaboraba sus ideas dentro del horizonte de la historia occidental y de sus presupuestos mediterráneos, la historiografía y la sociología modernas consideraban ese horizonte como un estrechamiento de su campo visual, al que era preciso superar. En sus esfuerzos por descartar los prejuicios del siglo XIX y del pensamiento europocéntrico, ellas tomaron distancia, como es natural, respecto de la teoría de la evolución, cuyo carácter ideológico puede demostrarse fácilmente (¡siguiendo el método «marxista»!). Las categorías de la evolución y del progreso pueden ser, tanto deducidas con los métodos de la historia de la cultura, cuanto comprendidas a partir de la situación de intereses de la economía burguesa de la libre competencia, la cual —puesto que, de acuerdo con la tesis marxista, determina la situación de lucha de clases presente— prescribe la ley de su acción a la polémica proletaria. En lugar de aceptar la categoría de desarrollo como algo obvio, la ciencia del espíritu procura desterrar en lo posible su propio sistema de valores europeo y enfrentar su propia posición, dentro de su condicionamiento histórico, con la misma objetividad que a cualquier otra posición humana, por ejemplo, las correspondientes al Medioevo temprano en Francia, a la China del siglo XVIII o, a los primitivos de Nueva Pomerania. Con la nivelación, procurada de tal suerte, del propio punto de vista en el plano de la objetividad (a la cual de continuo se renuncia, empero, en aras de las personalidades de la ciencia) va unido un rechazo radical de la exigencia de validez de esferas valorativas o círculos de cultura cualesquiera. Desde la perspectiva de la verdad no hay diferencia entre los ritos propiciatorios de la lluvia de algún «pueblo natural» y las medidas que un Estado europeo adopte en materia de política agraria. El recurso al mundo de valores del investigador y su perspectiva de desarrollo histórico se vuelven de antemano sospechosos de ideología.
Con ese relativismo inicial como exigencia metodológica, que pretende impedir una confusión de las perspectivas y posibilitar un conocimiento comprensivo y que proceda de manera inmanente de las proyecciones mentales de las culturas y sus portadores, se liga también la noción de la conciencia «falsa», como *aquella que se encuentra en relación con un ser y una posición humanos determi-*

nados. Esta conciencia no es falsa por el hecho de que carezca de la verdad que ella podría alcanzar, sino porque no se ha emancipado de esta y es incapaz de procurarse una verdad no condicionada. Lo que es justo para una situación de conciencia tiene que serlo también para otra. De tal modo la conciencia se mantiene indiferente respecto de lo verdadero y de lo falso, dentro de su perspectiva relacionalmente válida en cada caso.

«Ideológica» no es aquí una situación de conciencia falsa, susceptible de ser corregida mediante el desarrollo histórico y la intervención humana; en efecto, ella carece de la posibilidad de hallar un término de comparación para los respectivos «mundos» dentro de los cuales viven las formaciones sociales. El estilo de pensamiento, de voluntad y de sentimientos de un primitivo no es comparable con el estilo de un hombre civilizado. Solo a través de sus objetivaciones en el elemento de una cultura y respecto de ella es posible interpretar su mundo y, más aún, qué es el hombre para sí mismo. Aquí la conciencia es falsa —es decir, ideológica— en el interior de sí, porque en el acto de poner valores y en la exigencia de validez absoluta que ello implica respecto de los contenidos valorativos y de sentido, ella *salta por encima* de su ligazón con el ser, con una base existencial determinada. La conciencia no es aquí ideológica por su hipóstasis trascendente de una realidad supramundana; lo es ya por su pretensión de *objetividad* estética, lógica y ética. La tendencia formal de la conciencia humana a sostener el carácter incondicionado y la realidad de sus objetos, que en verdad solo son opiniones de ella, es refrenada por su relación con una forma determinada de existencia, hecho este evidente para la sociología comparativa, y con ello se desenmascara. Como es natural, la incompatibilidad del contenido de las posiciones de valor que exhiben los diferentes sistemas culturales se considera un argumento decisivo y un claro signo de la inanidad de la conciencia.

Por lo demás, el escepticismo respecto de la conciencia y del valor de realidad de sus objetivaciones ni siquiera necesita llegar tan lejos, hasta el punto de declarar que el mundo respectivo es mera ilusión y reflejo impotente de la propia existencia. Basta con atribuir a la entidad humana en cuestión (pueblo, Estado, clase, etc.) una mera función selectiva, para establecer el carácter ideológico de su mundo y de sus valores. De tal modo se admite la existencia de un resto de objetividad y transobjetividad en sus contenidos y formas. La conciencia aparece aquí como ideológica en cuanto descarta y rechaza —no se trata de un mecanismo de proyección sino de anteojeras—. También en este caso, el principio de selección es algún interés vital, que escoge entre las posibilidades existentes de universo y de ser humano.

De tal modo, la ideología ha pasado a ser algo muy diferente de lo que Marx entendía por ella. Su significación en cuanto superestructura reside ahora en ser expresión, de índole mental y perteneciente al orden del sentido, que armoniza pulsiones o «intereses» vitales de carácter práctico o natural; reside, por así decir, en

un equivalente inmaterial, propio del ámbito de la cultura y de los valores, de una base psicofísica correspondiente. Las religiones y las ciencias, los Estados y las artes, las costumbres y los sistemas jurídicos, los mundos íntegros de la objetivación en que se prodiga la vida humana giran en el vacío; su pretensión carece de todo fundamento. No son más que expresión de la vida, que necesita de ellos para ser tal. El enigmático rodeo que pasa por la infinitud apetecida, reconocida, creída y dramatizada no es en definitiva más que la decantación de aquella extraña existencia que es el hombre. Por cuanto la vida quiere más vida y ser más que la vida, el hombre es ideológico ya en cuanto ser viviente: es un animal ideológico.

Tampoco la base que motiva la ideología es tal en el sentido de Marx. No está constituida por una clase, impulsada y ligada en cada caso por una situación económica determinada; no es por lo tanto un sujeto histórico de carácter expresamente valorativo, sino algo natural, y como «naturaleza» representa ya una estructura categorial o de sentido, puede decirse mejor que es vida. Puesto que todo lo que pertenece a la existencia como formación categorial de índole lógica, ética, estética, religiosa y, más allá, jurídica, política y económica, es imputable a la ideología, la existencia, base de esta, es empobrecida y disminuida hasta la condición de un mero sustrato. La base de la destrucción ideológica cae en el nivel de lo infrahumano, de lo animal y en definitiva —con la esfuminación de cualquier cuño categorial (= ideológico)— de la mera vitalidad. Puesto que esa esfera nada tiene que ver ya con la dimensión cultural de las necesidades económicas, podrá ser confundida con estas, pero la diferencia es bien clara. Marx pensaba en entidades históricas cuando se refería a lo material. Aquella esfera es en todo caso un supuesto metafísico de la historia, que ella comparte con todo lo viviente, pero en modo alguno lo que entra en la historia como actor y contraparte.

Tan pronto como por ideología no se entiende ya la situación de conciencia falsa, que se exterioriza en la hipóstasis de entidades absolutas, conciencia que podría ser superada en el curso de un *desarrollo* subvirtiente de la existencia humana, ya nada puede ser salvado. La lógica del principio de la correspondencia entre base y superestructura entra entonces en un historicismo radical. Cualquier operación de conciencia, contenido de sentido o categoría tienen que volverse entonces sospechosos de ideología. El hecho de la copertenencia a un mundo de valores determinado, raigambre de la imagen de mundo que sirve de patrón a un círculo de cultura y a los portadores humanos que sostienen aquel —se trate de un pueblo o de una raza, de un Estado o de una nación, de una profesión o de una clase, de una ciudad o de una comarca—, impugna la pretensión de validez no ligada al ser que ese mundo de valores sustenta. La posibilidad de subordinar, por ejemplo, determinada religión a cierta forma de economía, y el hecho de que entre ambas existan correspondencias de sentido ajustadas a ley, permiten inferir la verdad de la religión considerada «en cuanto

perteneciente a esa base económica». Quizá le reste alguna validez particular. En efecto, su ligazón a determinada posición no puede desvalorizarla por completo. Pero esa restricción basta para que apenas subsista como algo que ella no es ni quiere ser por sí misma.

Max Weber ha probado que es posible advertir esta correlación y sin embargo dejar abierta la cuestión de la validez última de los valores que dentro de ella promueven ciertos intereses sociales. Cabe soportar esa tensión, y es posible hacerlo sin caer en la inconsecuencia de Scheler, quien pone el fundamento de esos valores en lo trascendente, y al mismo tiempo salva los sistemas de valores culturales, que corresponden a determinadas ligazones posicionales, en cuanto escorzos particulares de este mundo trascendente de los valores (Scheler no advierte que con ello recurre a razonamientos platónico-medievales en una situación que tiene en contra de sí la sospecha radical de ideología). Semejante intento de rescate, cuya fragilidad interna habían advertido cabalmente Dilthey, Max Weber y Troeltsch —sin desechar por ello la validez de los valores a favor del esquema de la superestructura, y sin optar sencillamente por la base—, recae (al menos en el orden de la posibilidad) en una ideología. Y esa posibilidad es aquí bien cierta cuando, como Scheler, se clausura la lógica del principio de la correspondencia mediante la tesis según la cual la conciencia cumple un papel de mera selección negativa. La consecuencia historicista, que después de Nietzsche ha sido extraída de la manera más contundente por Spengler, en modo alguno podría ser conjurada por el recurso a una esfera de ideas, valores y objetos que permaneciera al margen de la historia. Si no se quiere, con Weber, afirmar la riesgosa posibilidad de una «verdad» puramente inmanente, para dejar sitio a un heroico autosacrificio en aras de lo trascendente; ni, con Troeltsch, cortar los nudos por la vía de la ética, solo resta el camino de una destrucción *interna* de las instancias relativizantes. (Cuán difícil es encontrarlo, lo prueban los trabajos póstumos de Dilthey tendientes a fundar una teoría categorial de la vida.)

A causa de la extensión omniabarcadora del concepto de ideología, cualquier destrucción corre el riesgo de ser destruida a su vez por ideológica. Así, hasta el marxismo (bien entendido, sobre la base de concebir la ideología como epifenómeno y siguiendo el criterio del axioma de la correspondencia) puede ser denunciado como ideología del proletariado. Tendencias íntegras de la ciencia histórica y de la sociología, en su afán de asegurar la objetividad mediante la máxima neutralización del sujeto, corren el riesgo de caer en el plano ideológico. Es decir: argumentos solipsistas de una filosofía radical de la conciencia, propios del idealismo subjetivo, se actualizan bajo una nueva máscara, como si nada hubiera sucedido desde Berkeley y Hume hasta Kant y Hegel. Esta aparente posición radical es insostenible. Pues allí donde no existe realidad alguna —también la absolutización de la vida como sustrato «último», practicada dentro de la perspectiva historicista, se vuelve

ideológica—, el encubrimiento de la realidad pierde todo su sentido. Y, en consonancia, el concepto sociológico de la ideología experimenta un segundo cambio de significación.

Condición de ello es que se pase de la acepción especial del concepto (en la terminología de Mannheim[1]), puramente polémica, a su acepción general, y que no se considere ideológica solo la posición del contrario, sino todas, incluida la propia. Pero entonces se abre la posibilidad de una objetividad de nuevo tipo: de la mera teoría de las ideologías se pasa a la sociología del conocimiento. Se abandona cualquier intención de «desenmascaramiento», pues «para desenmascarar la posición ajena es preciso absolutizar la propia», y el estudio se concentra en «elaborar el nexo entre situación de ser *social* y perspectiva». Es posible evitar deslizarse hacia el relativismo si en lugar de una teoría del conocimiento ahistórica, estática, formada por conocimientos de índole unilateralmente matemática, se sostiene otra que «tenga en cuenta el hecho de la referencia contextual de todo saber histórico», y que al mismo tiempo haya contemplado en su aparato categorial el hecho de su propia intricación en el flujo del devenir histórico. En este nuevo nivel interpretativo, la proclividad del pensamiento a caer en la ideología ya no implica deformación o vacuidad, sino solo el carácter ligado al ser y el arraigo del pensar, los cuales, respecto de los fines de este, son al mismo tiempo posibilidad y barrera (pág. 35). Según eso, ligazón al ser no significa volatilidad o subjetividad vacía, sino la condena de cualquier absolutización. En una situación como la actual, en que numerosas posiciones equiparables en cuanto a valor y fuerza se relativizan recíprocamente, es preciso llegar a conocer «el modo en que cada una de esas articulaciones de donación de sentido que constituyen los diferentes mundos no es más que un móvil escenario histórico, y que el devenir humano se cumple detrás de este o en su interior» (pág. 41). Esta visión de la historia, la primera neutral frente a los valores, conduce al relacionismo, el cual significa en un sistema «la referencia contextual de todos los elementos del sentido, así como su recíproca fundación de sentido», sistema que sólo es posible y válido para un ser histórico configurado de determinada manera, «cuya expresión adecuada aquel constituye durante cierto lapso. Si el ser se desplaza, también el sistema de normas "testimoniadas" antes por él se aliena respecto de él».

Mannheim advierte además la función polémica del relacionismo dinámico en contra del interés (ideológico en el sentido anterior) por lo absoluto y lo no contextual, que es ante todo encubridor de la historia. Del historiador y del sociólogo, si es que pretenden penetrar en la historia y superar lo que hay en ella de relativo a favor de su verdad interna, no solo se exige una disposición de principio a revisar cualquier hipóstasis de la época, sino también una acentuación previa y decidida de determinados aspectos. Pero

1 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929, pág. 32 y sigs. La mención de páginas que en el texto aparece a continuación, entre paréntesis, remite a esta obra.

con ello se apela a la formulación de valoraciones en interés de la comprensión histórico-sociológica. La acción de ver genuinamente desde la perspectiva de una época implica el pasaje al enunciado de un diagnóstico. Así nace, «en lugar del concepto de ideología absoluto, total, neutral frente a los valores, el concepto de ideología valorativo del mismo grado» (pág. 49). Constreñida por la dialéctica del pensamiento a renunciar a su aspiración a valores supratemporales, la energía científica se concentra con intensidad tanto mayor *en la diferenciación entre las ideas que son reales y las que no lo son dentro de una época.* «Pero con ello el problema de la conciencia falsa se replantea dentro de la problemática moderna». «La "conciencia falsa" no yerra un ser absoluto, eternamente idéntico, sino un ser que de continuo vuelve a configurarse en nuevos cumplimientos anímicos» (pág. 50). «Desde este punto de vista, falsa e ideológica es una conciencia que en su modo de orientación no ha alcanzado la nueva realidad y que por ello en verdad la encubre con categorías superadas» (pág. 52). A fin de poder formular tales diagnósticos, la sociología del conocimiento, como disciplina empírica, necesita del concepto de ideología dinámico, valorativo: «valorativo, porque toma decisiones respecto de la realidad de los contenidos de pensamiento y estructuras de conciencia, y dinámico, porque confronta esas decisiones con una realidad que se encuentra en devenir continuo».

Pero dentro de la noción de ideología (como también, por lo demás, dentro de la noción de utopía, que no es más que el contrafenómeno negativo de aquella, puesto que nace de una conciencia divergente respecto del ser) se replantea ahora la pregunta por su realidad. En efecto, la conciencia debe acreditarse como su «garantía real». Pero las realidades implican ya, en cuanto a su capacidad de ser aprehendidas y formuladas, un aparato conceptual. Pero en virtud de la escisión social de la base del pensamiento, hoy este ya no es unitario y se presenta en aspectos contrapuestos. «De aquí nace un verdadero perspectivismo de los conceptos, que fijan de maneras diferentes aspectos determinados del mismo material originario» (pág. 59). Con ello llega la sociología del conocimiento a su genuina tarea, el diagnóstico de época, en el cual «admitimos ser confrontados en cuanto a nuestra situación de pensamiento —que ha pasado a ser objeto de la crítica— en la figura de un informe de situación, y penetramos los nexos de una intención orientada hacia la totalidad» (pág. 64).

Es manifiesto el progreso que esto representa respecto de la visión niveladora del historicismo, que equipara por principio todas las culturas y objetivaciones, las cuales, como formas de decantación y maravillosas emanaciones de una fuente extática, la vida, no son más que epifenómenos de esta. Ha quedado superada la tensión estática entre un polo de vida y un polo de ser eternamente inalcanzable. Con la aplicación irrestricta de la noción de ideología a esta perspectiva en apariencia suprema y última, se arruina la base unitaria de destrucción propia del historicismo, así como su sustento trascendente, la vida. Y las perspectivas, problemáticas, interpreta-

ciones y decisiones que son aprehensibles y decisorias de manera directa en la historia, pasan a serlo también (como ya sucedía en Dilthey) para el conocimiento del hombre y de su problema relativo a la supratemporalidad de sus valores y objetos. Pero con ello la sociología del conocimiento, que se mueve dentro de este ámbito de experiencia histórica como ciencia empírica y con criterios empíricos de verdad, cumple un giro que la aproxima a la perspectiva del marxismo y al concepto «clásico» de ideología. Ella retoma el nivel de los hechos históricos, los cuales residen *dentro del horizonte determinado por nuestras decisiones*. La orientación de la sociología del conocimiento se adecua perfectamente a la de la historiografía empírica, a su tipología y su genética, y por lo tanto se mantiene en el elemento de la libertad en cuanto situación existencial alternativa caracterizada por una permanente constricción a optar y decidir. Y por consiguiente, para ella subsiste la antítesis entre conciencia verdadera y falsa, puesto que ahora tiene sentido valorar y corregir esta.

Pero es imposible no advertir la diferencia que media entre el concepto marxista de ideología y el de la sociología del conocimiento. Para esta no existe un desarrollo progresivo de la historia. Solo existe un acaecer que se cumple sin una meta aprehensible de antemano, y que ni siquiera posee un sesgo unívoco, pues sobreviene al margen de cualquier expectativa de necesidad dialéctica. La irreversibilidad del acaecer y de sus conexiones de sentido se advierte por el hecho de que aquel puede ser algo más, es decir, un desarrollo, cuando los hombres esperan algo de él y cuando el historiador osa adoptar la particularidad y la valoración articulante. De ese modo, la historia como acaecer tiene la posibilidad de convertirse, para ciertas perspectivas, en desarrollo y hasta en progreso, y no solo de aparecer como tales. Y esto en el mismo sentido en que ella puede retrasarse ideológicamente o adelantarse utópicamente (a través de los portadores de una conciencia extemporánea «de ella»», que sin embargo le pertenece). Esta posibilidad de trocarse en evolución muestra, sin embargo, que aquí no domina necesidad alguna. La ideología ya no es un concepto referible a un desarrollo progresivo, que se cumple en virtud de sí mismo, sino el congelamiento, posible en cada época, en un estado de conciencia extemporáneo: la mala inactualidad del retraso.

Además, este concepto de ideología de la sociología del conocimiento carece de la referencia unívoca al interés de clase, y de tal modo de univocidad política. Ha sido reemplazado por el «interés de grupos» formalizado, que presenta una variable ligazón con el ser, categoría esta que ya era característica de la orientación historicista. Puede aplicarse a las formaciones sociales más diversas: pueblo, Estado, clase, estamento, oficio, comunidad territorial, familia, etc. En todo ello, lo único genuinamente marxista es la idea de que la colectividad respectiva cae en ese estado de conciencia encubridora por obra de intereses vitales (pero que no son de manera exclusiva económicos).

Por último, este concepto de ideología no posee un criterio de

conciencia verdadera susceptible de formulación unívoca. El propio Mannheim denuncia el subterfugio pragmatista, que busca tal criterio en el éxito de la praxis, como contrafenómeno negativo de la desesperación de toda teoría. Este subterfugio corresponde a un pensamiento que aún no asumió cabalmente el elemento historicista. Pero insiste en que el concepto sociológico de ideología en definitiva tiene que ver con una «realidad», aun cuando dinámica, la que solo se revela en la praxis (pág. 54). Esta praxis no es la acción limitada a los meros fines útiles, ni la acción revolucionaria contra el régimen político y la sociedad. Incluye todas las dimensiones de la vitalidad humana con que los hombres pueden promover su actividad configuradora del contorno. Verdadera es una conciencia que está a la altura de su tiempo: «La idea no debe contener menos, pero tampoco más que la realidad en cuyo elemento se encuentra» (pág. 54). Verdadera es por lo tanto una conciencia congruente con el ser, es decir, equilibrada con la praxis. Pero no existe un criterio para determinarlo, tampoco en el sentido de Mannheim. Siempre permanece y debe permanecer la radical inquietud —función esencial de la sociología del conocimiento— por la permanente posibilidad de quedar retrasado (o bien de adelantarse a la época en la utopía). Esa posibilidad es la que proporciona el verdadero trasfondo del carácter valorativo del concepto total y universal de ideología de la sociología del conocimiento. Jamás sabemos cuándo y qué es el hoy. La esencia del presente consiste en permanecer oculto. Y lo que puede reconocerse en el pasado ya está recorrido por informaciones y es algo reflejo.

La praxis, no necesariamente política y menos aún revolucionaria, descubre la realidad respectiva, que se transforma de continuo con el flujo de la vida que desplaza permanentemente todos los elementos. El pensar que se desenvuelve en ese elemento puede liberarse de ideologías en grado máximo —no absoluto— mediante la lenta configuración de un diagnóstico de época sociológico, de un análisis de situación orientado en sentido global e histórico-universal, si es que se mantiene en constante alerta para diluir cada congelamiento hipostático. Ahora bien, una hipóstasis de esa índole puede discernirse en la propia propuesta mannheimiana de una historia que acaece por sí misma, y con cuyo ahora, unívoco en cada caso, debe ser congruente el pensamiento. *Pero entonces se vuelve problemática aquella actitud de cuestionamiento total.* Vacila su fundamento. No obstante, la *empiria* de la sociología del conocimiento no ha de quedar por ello necesariamente sin objeto. Solo sería impugnada su tendencia a *englobar el planteo de su propia problemática* . . .

En el nivel de la noción de ideología total, que incluye la esfera íntegra del espíritu, y la única por otra parte que interesa a la sociología, aparecen tres significaciones, que, tras la misma etiqueta, representan tres conceptos diferentes de ideología. Solo es posible distinguirlos si se retrocede hasta sus genuinos supuestos. En una tipología aproximativa, cabe subsumir la noción marxista

a la discrepancia, acuñada por Kant, entre entendimiento y razón, en especial a la noción de «Idea», junto a la concepción hegeliana, originada en ella, del «concepto» o del espíritu; la noción historicista de ideología, al concepto de la conciencia subjetiva y de su inmanencia, y la noción de la sociología del conocimiento, al concepto kantiano de la categoría, principalmente tal como la entendió la filosofía de los valores. Ello no excluye que en uno de esos conceptos se introduzcan supuestos propios de otro. De hecho, por ejemplo, en Mannheim aparecen rasgos genuinamente marxistas.

El lanzamiento de la sospecha radical de ideología parte de una concepción que podríamos resumir del siguiente modo: el hombre vive en armonía con su intelecto en la medida en que hace de él un uso correcto. Entendimiento y razón no funcionan sin más por sí solos, sino en virtud de ciertas condiciones que el hombre mismo tiene que aprender y respetar. Tampoco el cuerpo humano funciona del todo espontáneamente. Por ejemplo, es preciso aprender a caminar, a aprehender, a ver; muchas acciones que luego se cumplen de manera automática necesitan ser aprendidas. Pero la mente no admite automatización ni puede abandonarse a sí misma, sino que requiere una permanente regulación; de lo contrario cae en lo «falso». Para efectuar esa regulación es preciso conocer las condiciones correspondientes. Ahora bien, la mente no nos proporciona esas condiciones de manera directa —he ahí la tarea de las Críticas de Kant—. Entendimiento y razón no nos enseñan por sí solos su uso correcto. No llevan en sí, digamos, las condiciones de su uso. Por ello el hombre tiene que emprender un camino indirecto para averiguarlas. Debe atenerse a los *resultados* de su uso, y a partir de ellos orientar su decisión. El uso correcto debe mostrarse en el éxito. (Cabe preguntar, por cierto, qué es el éxito.) Por ello Kant toma por guía las disciplinas teóricas que ya han avanzado de manera continua y unívoca a lo largo de siglos, para contrastarlas luego con aquellas que no han conocido tal progreso. Y es manifiesto que tal contraste en cuanto a los resultados, no obstante el uso de las mismas capacidades del espíritu, solo puede responder al hecho de que estas fueron empleadas de manera correcta en el primer caso e incorrecta en el segundo. Así da Kant en sostener, por vía de hipótesis, la existencia de dos facultades teóricas, una de las cuales, el entendimiento, puede ser usada dentro del marco de los fenómenos de manera constitutiva con miras a la formación de juicios positivos acerca de situaciones objetivas, mientras que la otra, la razón, solo es susceptible en ese campo de un uso regulador, mediante la formación de puntos de vista metódicos, pero de lo contrario su aplicación solo puede ser práctica, no teórica. La razón, por esencia práctica, se convierte en fuente de fantasmagorías metafísicas tan pronto como se hace de ella un uso teórico, por analogía con el entendimiento. Sus Ideas, sin embargo, no son categorías; su empleo adecuado es la práctica, no la teoría. En una palabra: existen funciones del espíritu que se mantuvieron ocultas para este hasta que la indagación crítica estable-

ció su uso correcto. Empero, lograda la crítica, es posible evitar su uso falso. Lo que en modo alguno puede impedirse es la «ilusión trascendental» de las Ideas, es decir, la falsa proyección de objetos que les corresponderían. Así como para el ojo el horizonte del mar aparece más elevado que la playa, y esta apariencia no se esfuma por más que el observador conozca bien las causas físicas de ese fenómeno, del mismo modo el espejismo según el cual las Ideas racionales de Dios, libertad, alma, inmortalidad, aparecen como objetos, subsiste a pesar de cualquier comprensión crítica, como tentación permanente del espíritu por una metafísica racional, positiva. Según esto, la concepción kantiana contiene dos supuestos esenciales de la noción de ideología total: 1) el disimulo de una determinación práctica dentro de una función teórica, y 2) la ocultación de la conciencia ante sí misma.

Hegel tomó nota de esta desproporción originaria del espíritu o del concepto, en cuanto naturaleza escindida de un elemento que incluye a razón y entendimiento, y por así decir fluidificó su tensión interna, ya representada por Kant en la «ilusión trascendental». El sustrato de tal fluidificación ya no es, como en Fichte, el infinito proceso de acercamiento al deber-ser infinito, sino la historia concreta. A cada una de sus épocas corresponde un estadio de ese proceso. Pero cada uno de sus estadios contiene, en relación con el movimiento total, el momento esencial de la ocultación ante sí mismo. Su verdad para él es, en sí, el error de mañana. Dentro del pasaje constante del en sí al para sí, y de este de nuevo al en sí, se cumple un desocultamiento permanente, que lleva a ocultamientos nuevos cada vez, pero en niveles que van haciéndose más maduros, hasta que en el último estadio el Espíritu alcanza el puro encontrarse consigo mismo sin velo alguno. En cada estadio prevalece una plena unidad de referencia recíproca de todos los elementos de sentido de una totalidad de mundo. Cada época se encuentra en equilibrio consigo misma, pero a causa de la profunda tensión todavía no resuelta en el elemento del Espíritu absoluto, continuamente es desalojada de ese equilibrio y arrojada en uno nuevo. Hegel no podía admitir una antítesis entre base y superestructura que lo recorriese todo. Pero ello no se debe a su «espiritualismo» sino al hecho de que la reconciliación final se cumple en el elemento de la filosofía, es decir, de la teoría. Para Marx, en cambio, quien por cierto no se propuso presentar una alternativa materialista respecto de Hegel, es decir, una filosofía, esa reconciliación última se alcanza en el elemento de la revolución, de la praxis económica; pero no entiende esta, como concibe Hegel al Espíritu, de manera especulativa y como principio. Más bien ese elemento representa de antemano algo que puede ser verificado, una magnitud aprehensible de manera directa, y por lo tanto susceptible de ser influida directamente. Y es desde este punto de vista de la verificabilidad práctica como Marx emplea la diferencia «teórica» entre base y superestructura. La concibe siempre en el campo de la observación y de la decisión histórica. Jamás entendió la famosa determinación de la conciencia por

el ser como ontológica; para él, ella era controlable empíricamente, y por lo tanto también pertinente desde el punto de vista político. La pregunta por el modo en que son «posibles» la ideología, la superestructura y la determinación de la conciencia, como pregunta trascendental que es, cae totalmente fuera de la perspectiva de Marx. Y si hubiera pretendido responderla, habría debido crear una filosofía. Pero Marx consideraba que las posibilidades de esta habían sido agotadas por Hegel, quien había llevado la conciencia de su época hasta sus límites extremos. Solo una transformación concreta del mundo puede —según Marx— procurar la base de una nueva conciencia.

Los conceptos de los «marxistas» posteriores acerca de la ideología jamás alcanzaron la altura de la concepción originaria. Hegel fue siendo olvidado como modelo y contradictor. El patrón del concepto de ideología historicista está determinado por la *filosofía de la inmanencia*, de la conciencia entendida como subjetiva e individual. «No hay más que contenidos de conciencia, y nada es válido si no es para la conciencia». No obstante —y he ahí la ingenua inconsecuencia que constituye el punto de partida—, una base concebida de manera más o menos naturalista y biológica es portadora de una superestructura de la conciencia, que no significa otra cosa que «su proceso cerebral». La base nutre impulsos y se exterioriza en actos, mientras que la superestructura, como epifenómeno de la vida que corre debajo de ella, si no es algo puramente superfluo, en el mejor de los casos tiene una significación reguladora y de asignación de fines respecto de la vida. Antes de extraer la consecuencia implícita en semejante teoría de la conciencia, a saber, denunciar como contenido de conciencia también la base, concebida todavía como una realidad independiente, se intentó preservar a la sociología. Pero ello sólo puede suceder a costa de la totalidad genuina de la superectructura: ¿el conocimiento científico de la sociología no pertenecería entonces a la superestructura? La base de destrucción, presentada como provista de una solidez natural y con propiedades políticoeconómicas, que fatalmente se asemejan a las numerosas «pulsiones elementales» de la reproducción, la alimentación, la defensa, el ornamento, etc., se destruye, y apenas restan meras formaciones superestructurales, mónadas de cultura por así decir, cada una de las cuales es una totalidad concreta cuyos elementos todos exhiben una referencia recíproca. De cualquier modo que se conciba la base, en sentido naturalista, economista, vitalista o lisa y llanamente irracionalista, ella recae siempre en la superestructura. La consecuencia es un historicismo radical, y la diferencia entre superestructura y base se elimina a sí misma. En esta situación solo resta una posibilidad para la sociología empírica: renunciar a la búsqueda de una posición absoluta y asumir de manera decidida las consecuencias relativistas del historicismo, inevitable desde esta perspectiva absolutista. La sociología empírica debe ligar esta asunción con el esfuerzo por mantenerse estrictamente dentro de los límites del control empírico. Pioneros en este proceso de autopurificación de

la sociología respecto de convicciones estrictamente filosóficas fueron los trabajos de Max Weber. El libro de Mannheim procura avanzar en este sentido de manera todavía más decidida. Pero su programa, podría decirse, conduce a ese verdadero radicalismo del cual extrae su fuerza de fascinación. Obligada también la sociología a ofrecer como respuesta un diagnóstico de época, se trató para ella de buscar puntos de arranque axiomáticos, cada vez más profundos, que fueron proporcionando lugares sintéticos desde los cuales se pudiera señorear la totalidad (*op. cit.*, pág. 61). Pero la disposición a la inquietud y la vigilancia constantes labora, como demostró Stern, precisamente con uno de los supuestos en contra de los cuales se dirigía esa disposición. Aquí se absolutiza el elemento de la historia, con el cual no podemos cotejarnos aunque pertenecemos a él. Se absolutiza aquí una base, cuyo carácter de tal es difícil de penetrar por el solo hecho de que ella es caracterizada como la permanente inquietud de la vida que de continuo adopta configuraciones nuevas, en las que nosotros mismos nos vemos arrastrados, y dentro de la cual tenemos la maravillosa libertad, que se revela en la praxis, de estar a la altura de la época, de retrasarnos ideológicamente respecto de ella o bien de volar hacia adelante en la utopía.

¿Por qué cae el hombre en semejante discrepancia respecto de la «época» (¡la nueva cosa en sí!)? Respuesta: porque su conciencia, según Mannheim, está constituida tal como se la representaron los neokantianos de la escuela alemana del sudoeste. La concepción *neokantiana*, que el propio Mannheim resume en un pasaje (pág. 36 y sig.), informa (de acuerdo con las posiciones de Heidelberg) toda la problemática. ¿Qué separa al hombre de aquello que es, en sentido estricto, «aquí y ahora»? Su conciencia, el lugar sintético para cada constitución posible de su mundo de experiencia. Respecto de ello es característico el hecho de que Mannheim no reconozca una *automostración* de la conciencia verdadera, tal como la afirma, por ejemplo, la filosofía fenomenológica. Solo en la praxis se revela la realidad. «El criterio de ideología y utopía es la *realización*» (pág. 182). Puesto que la conciencia es un aparato categorial por virtud del cual «se fijan de manera diferente en cada caso determinados aspectos del mismo material originario» (pág. 59), y puesto que sus objetos, incluso dentro de los restringidos marcos de la experiencia, son resultados de una labor informativa llevada a cabo por la conciencia, la automostración de esta dentro de su propio elemento carece de cualquier valor de revelación y aseguramiento. Semejante evidencia no muestra más allá de la conciencia, sino que permanece dentro de la correlación categorial entre sujeto y objeto.

Aquí aparece un supuesto filosófico que también es esencial respecto de la angustia de las ideologías y la tendencia al desenmascaramiento imperante en la historia y la sociología: la doctrina de la categoría como función objetivante del sujeto, elaborada, no tanto por Kant, cuanto por los neokantianos apoyándose en la teoría inmanentista de la conciencia. Ligada está la conciencia

solamente a un material y a los límites de cada configuración categorial. Pero es libre en sus funciones categoriales, configuradas de manera diferente en cada caso de acuerdo con los diversos tipos de conciencia, pero que se coordinan en la función misma. En ese proceso de información, el sujeto se oculta a sí mismo su propia subjetividad. Al mismo tiempo, el aparato categorial opera como una red, en cuanto no objetiva o bien oculta determinados «aspectos» del material. Vista a partir del objeto en su ligazón de mundo (empírica), semejante conciencia es la base dada a partir de la cual aquel es susceptible de ser «destruido» o «funcionalizado». Su mundo respectivo puede serle imputado, pues ella es el lugar de nacimiento del sistema de categorías y de normas prevaleciente en cada caso. Si transferimos, como lo hicieron Rickert y Lask, por ejemplo, el material originario al plano de la vida caótica, que transcurre sin configuración alguna, y luego le conferimos, junto con Mannheim, la cualidad del «hoy» unívoco, con el cual el portador de la conciencia puede concordar como «hombre de hoy», se vuelve entonces comprensible la necesidad de que el sujeto caiga en lo ideológico. En efecto, puesto que el sujeto considera sus objetivaciones como entidades absolutas, cerradas y fijas —lo cual significa, dentro de esta concepción «idealista», que no comprende sus objetos como sus propias operaciones categoriales—, puesto que es engañado por su conciencia y de ese modo extrañado primariamente de su propia función creadora, se arruina la congruencia de la conciencia con su centro actual, *alcanzable sólo por la vía de la crítica*, y la conciencia pierde contacto con la actualidad, se retrasa: se vuelve ideológica.

También en el pasaje de la teoría de las ideologías a la sociología del conocimiento se arrastran determinados principios, demostrar cuya validez es tarea de la filosofía, y que no pueden ser adoptados tomándolos de ciertas doctrinas filosóficas sin que ello traiga consecuencias para una problemática sociológica que se pretende empírica. El carácter eminentemente escéptico, relativista y dinámico de semejante problemática sociológica despierta siempre la ilusión de que con ella se habría superado cualquier prejuicio filosófico. Pero eso es un engaño. La filosofía no puede ser identificada sin más con la afirmación de entidades absolutas y la ocupación exclusiva con la trascendencia. Sin un determinado escepticismo que absolutiza la historia; sin una concepción idealista y trascendental del sujeto; sin una convicción básica acerca de la índole de la relación entre teoría y praxis, y entre lo vital y lo espiritual, carecería de sentido la problemática de la sociología del conocimiento, cuyo hilo conductor es el concepto de ideología valorativo y general-total.

Esto nos induce a la circunspección en el uso sociológico de la noción de ideología. Ella no es una categoría de la ciencia social empírica, puesto que en cualquiera de sus formulaciones, que expresan la sospecha total en contra de la esfera noológica de la vida social, depende de las cuatro proposiciones que siguen, decidibles solo por vía filosófica:

1. La historia es la dimensión fundamental de la vida humana, se la conciba como un desarrollo progresivo en busca de ciertas metas, o sólo como una creación permanente y un acaecer continuo e imprevisible.
2. La vida humana está aprisionada dentro de su saber, primariamente dentro de una conciencia, en la cual nada acontece que no esté ya recorrido por una información categorial condicionada por el sujeto.
3. No existe una automostración de la conciencia verdadera dentro de su elemento propio, porque la automostración de una conciencia es incapaz de rebasar la correlación categorial entre sujeto y objeto. El hombre puede testificar la verdad de la conciencia sólo si él se justifica en un elemento por principio diferente. Este otro elemento es la praxis.
4. En la relación entre la conciencia y la praxis prevalece aquella esfera, única dentro de la cual y junto con la cual la praxis es posible. Esa esfera reside en la vitalidad. Como estrato principal, la vida tiene el papel de la base determinante.[2]

Para una ciencia del espíritu empírica, depender de determinadas proposiciones filosóficas es tan inadmisible como lo es para la ciencia natural. El campo de problemas de la sociología no puede mantenerse por cierto indiferente respecto de cualquier concepción de la esencia del hombre, en la medida en que estas desempeñan incluso un papel fundamental en la configuración de las relaciones humanas. De todas maneras, la sociología debe ser neutral frente a la antropología filosófica, y dentro de la forma en que plantea su problemática tiene que mantener aquella apertura de principio hacia cualquier interpretación posible que el hombre haga de sí mismo, sea existencial o aun filosófica. Cuando sociólogos e historiadores laboran hoy de un modo tan general con el concepto de ideología como si a este, acuñado originariamente con vistas al ataque, correspondiese un sentido no polémico o supra-polémico, promueven la perniciosa ilusión de que sería posible adoptar el materialismo histórico en las ciencias sociales empíricas, así como la creencia en un contenido de verdad eterno que poseería al menos la concepción marxista acerca de la superestructura. Es preciso combatir semejante desprendimiento del concepto de ideología de su contexto de ideas originario, así como su reinterpretación técnica, por así decir, destinada a su uso aséptico dentro de la investigación empírica. Pues ni la investigación ni la política tienen interés en ese falso armisticio entre sociología y marxismo, promovido por esa revalorización o reconversión más o menos notable del concepto de ideología en categoría de la sociología empírica. Una «ideología» asépticamente trocada en ca-

2 Con ello se hace evidente que de aquí a la teoría de Freud acerca del exceso pulsional y su sublimación hay un solo paso. No hay duda de que entre la concepción de la superestructura o la ideología y la idea de la sublimación hay relaciones muy estrechas que permanentemente se refuerzan. Cf. acerca de esto Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn, 1926.

tegoría, en principio de investigación; una «tensión entre base y superestructura» descaracterizada hasta convertirla en un modo del ser humano universal, traslada a la sociología rasgos marxistas y eterniza en ella ciertas tesis «materialistas y revolucionarias», pero sin cargar con el riesgo y las consecuencias del marxismo. De tal modo, dentro de la metodología sociológica se introducen ideas y representaciones que obstaculizan la mirada imparcial. Vista desde el punto de vista teórico, esa joven ciencia que es la sociología se encuentra en situación similar a la de la zoología entre 1870 y 1900, cuando permanecía por entero dentro del círculo del darwinismo y sus preconceptos.

Es difícil para una ciencia sustraerse del insinuante influjo de una gran perspectiva teórica, y tanto más si es joven. Lo que puede afirmarse de la zoología y del darwinismo vale también respecto de la sociología y el marxismo: este la ha dominado y le ha mostrado poderosas perspectivas. Pero con ello el marxismo corre también el riesgo de perder el carácter de una teoría (relativa a determinada situación histórico-política) subsistente bajo determinadas condiciones antropológicas y epistemológicas, y de constituir algo así como un programa eterno para la sociología con sus nociones acerca de la ideología, del esquema base-superestructura y de la vinculación del aparato categorial con las clases. Tales nociones, de armas políticas e histórico-filosóficas que eran, se convierten en descubrimientos, y de categorías estratégicas, en conceptos objetivos y métodos de investigación. ¿Cuál es la consecuencia? Un enfoque semi-marxista dentro de las ciencias sociales y, precisamente a través de él, una ceguera cada vez mayor para las realidades sociales a las cuales responden de hecho las ideas marxistas. *En efecto, existen situaciones respecto de las cuales el instrumental estratégico proyectado por el marxismo en el sentido de su polémica revolucionaria posee un valor de verdad en el sentido de una sociología empírica.* Existen ideologías genuinas, es decir la permanente posibilidad, para *determinados tipos históricos del ser humano,* del autoencubrimiento ideológico en los ámbitos del conocimiento, los afectos y la fe. Pero siempre se trata de situaciones particulares, y no, como pretende la moda, de constantes de cualquier situación existente hasta hoy o, más todavía, de cualquier situación humana posible.

Solo dentro de marcos humanos particulares son certeras las nociones de superestructura y de ideología. Por ello es tarea de la sociología, así como de la antropología filosófica, determinar la verdadera acuidad de este concepto respecto de la situación «histórica» adecuada a él, y delimitar con relación a sus prerrequisitos particulares su capacidad o los límites de su alcance.

¿Un nuevo concepto de ideología?

Max Horkheimer

[«Ein neuer Ideologiebegriff?», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, año 15, 1930, págs. 33-56.]

Con la incorporación de las doctrinas de Karl Marx a la ciencia del espíritu contemporánea, el sentido de sus conceptos fundamentales se ha transfigurado en su contrario. Su logro debía consistir esencialmente en la explicación unitaria de los movimientos sociales a partir de las relaciones entre clases, condicionadas por el desarrollo económico. Objetivo de su ciencia era, no el conocimiento de una «totalidad» o de una verdad acabada y absoluta, sino la transformación de ciertos estados sociales. En conexión con ello, Marx criticó también la filosofía, pero no propuso una nueva metafísica para reemplazar la antigua.

En el curso del último siglo, la discusión de las teorías de Marx alcanzó considerable intensidad en Alemania. El más reciente —y particularmente agudo— intento de incluir algunos de sus conceptos fundamentales en la problemática de una filosofía del espíritu está constituido por los trabajos de Karl Mannheim, sobre todo su libro *Ideología y utopía.* Con razón se lo estudia en vastos círculos, pues ofrece un ejemplo particularmente rico del modo en que estas cuestiones, que se han vuelto candentes, son abordadas en nuestros días. A través de un análisis del concepto mannheimiano de ideología procuraremos contribuir aquí al conocimiento de tales esfuerzos.

De acuerdo con Mannheim, tarea de la sociología del conocimiento es convertir la doctrina de las ideologías, que ha sido el «aparato de lucha de un partido», en una «historia sociológica del espíritu» suprapartidaria (pág. 32).[1] El papel del concepto de ideología ha consistido hasta hoy, en lo esencial, en desvalorizar las concepciones del enemigo político mediante la referencia a su condicionamiento social. Pero ahora, cuando ya no es posible rehusarse a concebir también la propia posición conceptual como «ligada al ser», este concepto se habría convertido en un medio de conocimiento general, mediante el cual se podría indagar de nuevo el pasado y comprobar la situación de crisis del pensamiento característica del presente. La ciencia de la atribución social de las ideas, nacida de tal modo, ofrecería la única salida de la miseria espiritual de nuestra época, en que la validez incondicionada de cualquiera

1 Las referencias a páginas entre paréntesis se refieren a K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929.

de las diferentes visiones del mundo ha quedado radicalmente impugnada (pág. 55).

En el comienzo de esta nueva sociología del conocimiento hay un nuevo concepto de ideología, cuya historia intenta Mannheim exponer. Verosímilmente, en la praxis política se generó una «actitud psíquica» consistente en denunciar las ideas singulares del contrario como deformaciones que servían a sus intereses. Esta sospecha, según Mannheim, se volvió por último radical. No se refiere a la forma, sino solo a los contenidos del pensamiento del contrario, que ella explica psicológicamente por su egoísmo. Cuando con la designación «ideología» no se quiere mentar otra cosa que el hecho de que «este o aquel interés inducen causalmente a aquella mentira u ocultamiento», Mannheim la denomina «particular». Respecto de este concepto «particular» de ideología, el concepto «total», que cuestiona «la cosmovisión íntegra del contrario (incluido su aparato categorial)» representa un importante progreso (pág. 9 y sigs.). De acuerdo con Kant, en cuya filosofía de la conciencia tiene sus raíces teóricas este nuevo concepto, la totalidad de nuestra experiencia es informada por la aplicación activa de los factores de nuestro entendimiento, y no constituye el reflejo de un mundo existente. En este sentido, dentro del concepto de ideología total se afirma la dependencia de la estructura de la imagen del mundo respecto del sujeto. Pero ahora este no conoce ya, como en Kant, de manera incondicionada y universal, sino que en todo su aparato cognoscitivo, en todas sus categorías y formas de la intuición, depende de condiciones históricas y sociológicas. A la situación de un determinado grupo de la sociedad han de «corresponder», no solo determinados contenidos, sino, en general, un modo determinado de conocer y, correlativamente, de valorar y de obrar. A diferencia de lo que sucede con el concepto de ideología particular, los hombres reales con sus intereses no son invocados aquí como explicación de las representaciones; lo es, en cambio, un «sujeto de imputación», es decir, una actitud cognoscitiva ideal que se corresponde con la posición de un grupo dentro de la sociedad respectiva (pág. 11). La orientación, filosófica en un comienzo, del concepto de ideología total, se liga entonces con la orientación política del concepto particular, con lo cual ya no se impugnan solo representaciones singulares, sino que el reproche de conciencia falsa se generaliza decididamente.

«Antes se dirigía al contrario el reproche de ser representante de una determinada posición social, pues como tal, precisamente, incurría en ciertos casos en falsificaciones conscientes o inconscientes. Ahora ese ataque se profundiza por el hecho de que se dirige a la posibilidad del contrario de pensar de manera correcta, en cuanto se desacredita su estructura de conciencia, y por cierto en su totalidad. Esta simple observación indica, analizada en su contenido estructural, que si antes el desenmascaramiento operaba sólo en el plano psicológico, en cuanto se señalaban fuentes de engaño socialmente ligadas, ahora esa destrucción se radicaliza por el hecho

de que se incluye en el círculo de lo impugnado el plano lógico-noológico, y se destruye también en su validez este plano noológico de las proposiciones del contrario mediante su funcionalización social» (pág. 23).

Según Mannheim, el concepto total de ideología aparece por vez primera con la noción marxista de conciencia de clase. Pero solo en el presente se ha tenido el coraje de extraer de él todas sus consecuencias. En la medida en que el pensamiento falso, ligado a la clase, se buscaba sólo en el enemigo, sin reconocer como ideológica la propia posición, el problema de la ideología no se planteaba en todo su alcance, sino que se lo restringía injustificadamente. Por eso propone Mannheim contraponer al concepto total de ideología, en su acepción «especial», más allá de la cual no supo avanzar el marxismo, un concepto «universal». En efecto, no solamente la conciencia burguesa, sino la de *cualquier* grupo social depende, en cuanto a su contenido y su forma, de circunstancias sociales; por consiguiente, el marxismo no tiene derecho a pretender una validez irrestricta (pág. 32).

La aplicación del concepto de ideología total, universal, que reviste importancia decisiva para la sociología mannheimiana del conocimiento, no implica (por razones que expondremos después) un relativismo filosófico. Lo único que afirma aquel es que todo pensamiento está «ligado al ser», esto es, que «arraiga» en una determinada situación social. A cada grupo correspondería una totalidad de pensamiento, cuyas partes se refieren por completo unas a las otras y a su base histórica. A esta «referencialidad recíproca de todos los elementos de sentido, y al hecho de que funden su sentido —unos el de los otros— dentro de un sistema determinado» (pág. 41) llama Mannheim relacionismo. La sociología del saber puede investigar estas conexiones en su devenir y su desaparecer históricos, sin por eso tomar partido en favor de uno de los sistemas de pensamiento y valoración. Tiene derecho a limitarse a examinar y mostrar la historia de las diferentes intuiciones que se presentan como verdades, «la historia total de la conciencia, desde las posiciones de pensamiento hasta las formas de vivencia, y hacerlo en cuanto a su respectiva ligazón con el ser, tal como todo ello se transforma de continuo dentro de la conexión más íntima» (pág. 36).

Esta aplicación «neutral frente a los valores» del concepto de ideología desarrollado, según Mannheim traspasa dialécticamente más allá de sí misma y lleva a una nueva división de los sistemas de pensamiento con referencia a su verdad. Si antes la filosofía había separado una determinada visión de todas las demás, como la verdadera teoría del conjunto de la realidad, del mismo modo está Mannheim convencido de que a consecuencia de la continua transformación de la realidad, un sistema que fue válido en el pasado puede convertirse en una falsedad perniciosa. Las investigaciones de sociología del conocimiento demuestran, en efecto, qué formas de conciencia pueden sobrevivir aún después de modificada la si-

tuación social a la cual originariamente respondieron. A causa de esta falta de concordancia entre las bases de ser y la supervivencia de los sistemas de pensamiento correlativos, existen en una misma época diferentes modos de interpretación del mundo, de los cuales unos están adaptados a la nueva realidad social y se verifican en ella, otros han envejecido, mientras que otros, todavía, se adelantan a ella —como «utopías»— (pág. 38 y sigs.). El grado de tal concordancia proporciona al sociólogo del saber un patrón con el cual puede distinguir, «entre las normas, modos de pensar y esquemas de orientación *de una y la misma época*, los verdaderos de los falsos, los genuinos de los inauténticos» (pág. 50).

Según eso, verdaderos o genuinos serían, «en el plano ético», las exigencias que pueden ser satisfechas con sentido; «en el plano de la interpretación psíquica de sí mismo», una actitud que no oculte ni ponga obstáculos a «las reacciones psíquicas de nuevo cuño y al nuevo tipo de hombre», y en el plano de la teoría, aquellas opiniones verificables en la realidad efectiva. La conciencia *falsa* puede entonces distinguirse de la verdadera, en lo esencial, por el hecho de que sus normas y formas de pensamiento están «sobrevividas», y no esclarecen «las acciones cumplidas, el ser interior o exterior, sino que más bien los encubren» (pág. 51). Y puesto que, de acuerdo con esta doctrina, el contenido de verdad de cada conciencia ha de compararse siempre de nuevo con una realidad que jamás permanece idéntica, el concepto de ideología recibe, en este nivel, una segunda nota: la de ser dinámico.

La «crisis» de nuestro tiempo debe consistir en el hecho de que cada uno de los «sistemas de vida que se combaten entre sí pero al mismo tiempo coexisten» tiene que ser comprendido como «particular». Todos exigirían por cierto interpretar de manera adecuada la totalidad del mundo y de la vida, es decir, pretenderían valer como verdades acabadas, pero en realidad ellos son, sin excepción, visiones parciales «ligadas al ser». Esto no debe entenderse en el sentido de que tendrían objetos radicalmente diferentes, pues en tal caso sería posible componer una visión global con los más progresivos de ellos. Según Mannheim, esas diferencias se deben más bien a que los hechos son experimentados en una «conexión de pensamiento y de vida» en cada caso diferente de acuerdo con la posición social. El modo en que algo se experimenta, la problemática y la apropiación de un problema contendrían en general una pre-decisión metafísica, una «opción vital e intelectual» (pág. 59), que correspondería a una de las muchas bases existenciales contrapuestas de nuestro desgarrado presente. Pero cuando se da el caso, como hoy, de que «apenas vivamos en el mismo mundo conceptual y subsistan sistemas de pensamiento encontrados, que en último análisis se diferencian ya desde la vivencia de la realidad» (pág. 56), cabe dudar de si es posible todavía hablar de una realidad única y obligatoria. Nuestra peculiar confusión consistiría en el hecho de que hoy se dispone de innumerables métodos científicos y de observaciones singulares —aunque la crisis ya es «visible también dentro de la *empiria*» (pág. 59)—, pero en cuanto a las

«cuestiones relativas a la totalidad» se ha perdido por completo la «nocturnal seguridad de las épocas apacibles», desde que se ha vuelto pública la «particularidad» de todos los puntos de vista. La sociología del saber pretende impedir que desconozcamos esta situación, y hasta se esfuerza por profundizar este desalojo de «valores y contenidos» mediante la aplicación concertada de su nuevo concepto de ideología a todas las convicciones pasadas y presentes. Pero precisamente en este desocultamiento de la ligazón de todos los «estilos de pensamiento» con un ser en transformación continua discierne ella la chispa «que enciende los pensamientos necesarios efectivamente en el nivel presente» (pág. 55). En cuanto ella no deja subsistir en su aislamiento ningún sistema conceptual que se pretenda incondicionado, sino que los comprende a partir de sus supuestos históricos y procura un «diagnóstico sociológico de época», emprende el único camino posible hacia la «totalidad». De acuerdo con la opinión filosófica fundamental de Mannheim, esta no ha de concebirse como la colección de lo que es, ni como una teoría que lo abarcase todo. «Totalidad» significa más bien «una tendencia hacia el todo, que adopta visiones particulares pero que las disuelve siempre de nuevo, y que se amplía paso a paso en el proceso natural del conocimiento y no aspira a un estado final intemporalmente válido, sino a una ampliación, la máxima posible para nosotros, del campo de visión» (pág. 63). La sociología del conocimiento se propone separar cada vez más al hombre de su apego a las certidumbres efímeras, mediante un «informe de situación» fundado en la historia del espíritu y que ha de ser rectificado de continuo, y presentarle el devenir de su propia esencia con la ayuda de la historia.

Dentro del contexto de la sociología del conocimiento, el concepto moderno de ideología pasa a desempeñar una misión contraria a la teoría de la cual surgió. Marx se propuso transformar la filosofía en ciencia positiva y en praxis, mientras que la sociología del conocimiento persigue un propósito último *filosófico*. La desvela el problema de la verdad absoluta, de su forma y contenido, y despejarlo le parece su tarea específica. La comprensión cada vez más profunda del cambio de todas las decisiones metafísicas con las cuales los hombres se figuraron abarcar la totalidad del mundo se trueca, a su vez, en un procedimiento metafísico. La posibilidad de descubrir la esencia de las cosas mediante el modo de consideración propio de la sociología del conocimiento confiere a esta aquel carácter. Según ella, en efecto, los engañados por la vieja metafísica no necesitan perder toda esperanza. Es verdad que no poseemos una captación de la verdad válida para todas las épocas y para todos los hombres, pero el tratamiento sociológico del destino de las visiones del mundo que han ido apareciendo en la historia proporciona, en cada uno de los niveles —cada vez más altos—, un panorama cada vez más rico de «la realidad» (pág. 60). Por realidad hay que entender ante todo el «devenir humano». Este se cumple y «se vuelve aprehensible en el cambio de las normas, de las configuraciones y de las obras; en el cambio de las

instituciones y voliciones colectivas, y en el cambio de los puntos de arranque y posiciones a partir de los cuales el sujeto histórico y social respectivo se ve a sí mismo y ve a su historia» (pág. 47). Y en el cambio de las configuraciones espirituales se ofrece al sociólogo del conocimiento, poco a poco, la esencia del hombre.

Con Mannheim, la sociología del conocimiento se liga con importantes ingredientes de la filosofía de la historia de Dilthey. También este sostiene que no existe un sistema filosófico que aprehenda el mundo en su esencia de manera universalmente válida. Pero, mediante la investigación de los modos de comportamiento y de los sistemas que han ido apareciendo en la historia, y en todos los ámbitos de la cultura, podemos llegar a conocer de manera cada vez más nítida la esencia del hombre que en aquellos se exterioriza. Afirma Dilthey que es «un punto de vista obvio» el de que «podamos estudiar el contenido infinito de la naturaleza humana sólo dentro de su desarrollo en la historia».[2] «El hombre sólo se conoce en la historia; no mediante la introspección. En el fondo, todos lo buscamos en la historia (...) El individuo realiza siempre sólo una posibilidad de su desarrollo, que de acuerdo con los estados de su voluntad siempre pudo haber adoptado una dirección diferente. El hombre en general existe para nosotros únicamente bajo la condición de posibilidades realizadas. También en los sistemas de cultura buscamos una estructura antropológicamente determinada, en la que se realiza una "x". La llamamos "esencia" . . .».[3]

Si bien Mannheim se expresa de modo más impreciso que Dilthey, y se limita a señalar que «todas aquellas estructuras de fundación de sentido, que constituyen el mundo respectivo, son un escenario histórico que se desplaza, y en el cual —o detrás del cual— se cumple el devenir humano» (pág. 41), de todas maneras puede detectarse también en él la idea de que el sentido que se descubre en la historia, y que «impulsa, por así decir, tanto a lo histórico cuanto a lo social» (pág. 47), es el desarrollo de «el» hombre.

En Dilthey, esta filosofía de la historia guarda perfecta armonía con el resto de su doctrina. Está firmemente convencido de que el desarrollo de los ámbitos de la cultura espiritual se encuentra esbozado, no tanto en la sociedad, «cuanto en el individuo».[4] Las obras y creaciones de los hombres de todas las épocas, pueblos y clases corresponden, según Dilthey, a un mismo hombre, cuya esencia llevan en sí todas las personas reales. Combatió de manera expresa la posibilidad de una sociología, la cual buscaría el fundamento de las figuras del espíritu en el proceso de la vida social; más bien, filosofía, arte y religiosidad se remontan a un principio creador último. «Si pudiéramos imaginar que un solo hombre habita la Tierra, ese desarrollaría a partir de sí las mismas fun-

2 W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig y Berlín, 1919, pág. 307.
3 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig y Berlín, 1927, vol. VII, pág. 279.
4 *Ibid.*, vol. I, pág. 422.

ciones en una duración de vida suficiente».[5] La psicología de la época había investigado al hombre apoyándose solo en los sujetos investigados, y construido toda la cultura a partir de los elementos psíquicos descubiertos de ese modo; el logro de Dilthey consiste, en cambio, en que convierte a la historia del espíritu en un importante medio para la investigación del hombre.

Esta convicción filosófica aparece como adecuada al pensamiento individualista de Dilthey; pero es difícil entender cómo el sociólogo Mannheim puede hablar de la «esencia» hombre, cuyo devenir se cumpliría en las formaciones culturales o detrás de ellas. Sería inadmisible para Mannheim sostener la opinión de Dilthey, según la cual en todos los hombres y épocas subsiste la misma esencia pues todos los individuos poseerían los mismos elementos y funciones. Semejante proposición, referida al objeto determinado «hombre», con seguridad caería bajo la sentencia del concepto de ideología «total, universal y dinámico». Pero por impreciso que sea el modo en que Mannheim expresa esta posición en materia de filosofía de la historia, no hay dudas de que ella significa, para él, que en la labor de la sociología del conocimiento alcanzamos la experiencia de algo humano esencial, no condicionado por la historia. También a su juicio la genuina investigación histórica debe trocarse en el conocimiento de nuestra propia esencia. Ello prueba que tanto la sociología del conocimiento, de Mannheim, como la ciencia del espíritu, de Dilthey, son en verdad retoños de la filosofía idealista clásica. Esta, como resultado de la historia real y escrita, había puesto al sujeto que se conoce a sí mismo, que para ella era la única esencia verdadera y que se basta a sí misma, y que en cuanto tal significaba la «totalidad». Pero esa creencia idealista, según la cual el sujeto, la esencia «hombre», o algo real o ideal que este contuviera, tendría respecto de todos los demás el privilegio de poseer un carácter absoluto y exclusivo, no se compadece más con la doctrina abarcadora de las ideologías que cualquier otra «hipostatización de sí». Si, con Mannheim, cultivamos en serio esa disciplina, no existen fundamentos suficientes para sostener que dentro de la realidad, toda ella cambiante y condicionada, sólo el «devenir humano» tendría ese privilegio, ni se advierte la razón por la cual, dentro del saber, el antropológico sería el único a salvo de ideologías. Desde un punto de vista en que «todo puede ser considerado como susceptible de ideologías» (pág. 40), la creencia diltheyana en «el» hombre que se despliega en la historia, forma esta la más progresiva de la filosofía idealista de la historia, tiene que aparecer como mera «absolutización» de un contenido de conocimiento singular, ligado al ser.

Si la caracterización del «devenir humano» como aquella realidad metafísica acerca de la cual la sociología del conocimiento pretende ofrecer un panorama se vuelve ilusoria según sus propios supuestos, resta todavía la aseveración general de que existe un fundamento extrahistórico de la historia. De acuerdo con su sen-

5 Ibid.

tido, contiene la creencia de que el verdadero causante del acaecer sería, no la sociedad mudable, sino algo «exterior» a la historia (pág. 47). Las consecuencias de esto, en sentido negativo, son evidentes. Todos los procesos acerca de los cuales nos informa la historia efectiva, todas las naciones y clases, con sus hechos y vicisitudes, las hambrunas, guerras, crisis económicas y revoluciones, no serían en tal caso lo real a lo cual debiéramos dirigir nuestros esfuerzos de investigación. Y según Mannheim sería también erróneo buscar el verdadero fundamento de estos procesos en el campo de lo verificable o aun en el de aquello susceptible de expresión determinada. Todo lo fáctico, en efecto, ya está condicionado por un «aparato conceptual», el cual a su vez está condicionado y es efímero. Admitir como acaecer efectivamente real tales conexiones empíricas sería según eso imposible, porque nuestra posición, desde la cual hacemos tales experiencias, a causa de su estrechez proscribiría proposiciones acerca de una verdad infinita o acerca de «la» realidad. Pero si debiéramos empeñarnos en descubrirlas, tendríamos que buscar por fuerza, dentro de la historia corriente, las huellas de lo extrahistórico. En eso «esencial», sin cuya esperanza la «historia (...) sería muda y absurda», piensa Mannheim cuando afirma que «en el elemento de lo histórico (...) algo acontece sin embargo» (pág. 48). Si dejamos de lado su metafísica de «el» hombre, queda en pie, como idea directriz de esta sociología, la creencia indeterminada en que «todas las posiciones y todos los contenidos de pensamiento (...) son parte de un devenir pleno de sentido que los preside».[6]

A pesar de esa indeterminación, semejante sentido de la historia es delimitado de manera más precisa. Es lo «innombrable, pero objeto siempre de la intención de los seres extáticos» (pág. 48); es por lo tanto —si entendemos bien— lo divino. No es posible nombrarlo ni expresarlo «directamente», pero eso está siempre «en alguna relación» con lo que acontece.

Respecto de esta creencia, el propio Mannheim menciona una «relación última con la historia y con lo social, indudablemente fundada por un sentimiento de mundo particular» (pág. 48). En todo caso, a través de tal sentimiento la historia se transfigura en metafísica. Mannheim ha impugnado la posibilidad de una esencia eterna, trascendente, que descansase dentro de sí misma, con una fuerza que difícilmente ha sido empleada por otro filósofo. Sostiene que todo sentido está incluido en el acaecer. No obstante, esa mundanización del contenido divino conserva la referencia a un trasfondo metafísico, y no solo en el lenguaje: la revolucionaria tesis según la cual desde ninguna posición tendríamos la seguridad de que nuestra creencia pueda resistir la prueba de la eternidad es suavizada por la afirmación de que las decisiones ontológicas, de acuerdo con las cuales vivenciamos y articulamos los hechos, descubren un sentido que se perfila de manera cada vez más ní-

6 K. Mannheim, «Das Problem einer Soziologie des Wissens», *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. LIII, pág. 635.

tida.[7] Pero el hecho de que Mannheim no repudie los conceptos de una metafísica consagradora del curso total de la historia, sino que a pesar de todas sus críticas los acepte en una forma difusa y ubicua, en modo alguno es conciliable con su propio concepto total de ideología. La afirmación de un sentido de la historia, unitario y al mismo tiempo susceptible de valoración positiva, que se perfila inequívocamente en el matiz que presta Mannheim a sus conceptos esenciales, liga por cierto su punto de vista con el de la filosofía contemporánea, pero se funda —lo mismo que esta, en Europa— en la doctrina cristiana acerca de la divinidad. Pero entonces, de acuerdo con la sociología de Mannheim, ¿podrá la unidad poseer un grado de probabilidad ontológica mayor que la multiplicidad o que el caos, o bien podrá poseerlo en mayor medida lo divino que lo diabólico, o que la ciega voluntad de mundo, tal como la entiende Schopenhauer? ¿Por qué lo que creemos discernir desde nuestra limitada posición como el sentido divino no sería una fábula engañosa? Sobre las bases de una doctrina teísta o aun panteísta, que naturalmente tendría que ser repudiada si se aplicase el concepto de ideología a su propio contenido, sería posible dar respuesta clara a esta pregunta decisiva. Pero todas las expresiones que Mannheim emplea a fin de describir de manera directa o indirecta la «esencia» pertenecen a sistemas metafísicos cuya validez, precisamente, pretende impugnar su doctrina de las ideologías. Recen estas expresiones, mediante las cuales él querría discernir algo más que una mera «x», «devenir humano», o lo «extático, que (...) es innombrable e inexpresable directamente» (pág. 48), o el «todo» (pág. 63), o «unidad y sentido» (pág. 47), ellas no logran reconciliarse con sus propias ideas fundamentales. Esta sociología radical, que todo lo disuelve «dinámicamente», no adviene por lo tanto sin apoyarse en una metafísica dogmática, y más bien cancela la destrucción de todas las otras investigaciones filosóficas absolutas del sentido, en cuanto que ella misma pretende ser su forma más progresiva. Al precio de la inconmovible consecuencia lógica, que él empero pretende salvar de la impugnación general, prepara Mannheim la tarea del metafísico. Mediante el concepto de ideología, Marx había procurado socavar el prestigio de la metafísica. Si bien la nueva sociología no se limita a aplicar este concepto, sino que lo profundiza y lo generaliza, lo piensa hasta el fin y lo vuelve versátil, pretende al mismo tiempo reconciliarlo con aquel modo de pensar cuya eficacia aquel quería quebrantar. Marx se proponía, justificadamente, desestimar la convicción según la cual a través de todas las épocas y sociedades impera un ser que les conferiría sentido. Y precisamente ese aspecto de la filosofía hegeliana se le aparece como ilusión idealista. Los propios hombres son los sujetos activos y protagonistas de la historia; no por cierto la «esencia» hombre, sino los hombres reales, de un momento histórico determinado, que dependen unos de otros, así como de la naturaleza exterior e interior. Las criaturas

7 *Ibid.*, pág. 630.

terrenales, y solamente ellas, tienen un «destino»; no puede afirmarse con fundamento respecto de un espíritu ni de una esencia cualquiera que los destinos «de lo histórico y de lo social (...) son también de algún modo sus destinos» (pág. 48). Y puesto que los destinos de los hombres en diferentes períodos y en una misma época, y hasta dentro de un mismo pueblo, son sumamente desiguales y no exhiben una conexión de sentido unitaria, de acuerdo con la teoría de Marx es «ideología» apaciguar a las clases no privilegiadas en el plano económico mediante la afirmación de una conexión semejante, que explicaría sus sufrimientos reales. Es imposible que la historia como un todo sea de hecho expresión de un contenido cualquiera pleno de sentido. Ella es, en efecto, el conjunto de procesos que brotan de las relaciones contradictorias de la sociedad humana. Estos procesos no revelan una unidad psíquica o mental; tampoco son el resultado de luchas entre meros sentimientos, actitudes, estilos de pensamiento y sistemas, sino que en su génesis se conjugan los más diversos poderes humanos y extrahumanos. En la medida en que la historia no responde al sentido consciente que los hombres le imprimirían en sus planes, ella no tiene ninguno; es posible, ciertamente, intentar aprehender de manera científica, bajo ciertas leyes, sus diferentes fuerzas impulsoras en una época determinada, pero afirmar la existencia de un sentido comprensible tras los acontecimientos, ya se lo exponga efectivamente, como lo hace Hegel, o solo se lo insinúe, a la manera de Mannheim, no es más que una invención filosófica. Es propio del materialismo de Marx, precisamente, presentar el insatisfactorio estado de cosas de la realidad terrena como el ser verdadero, y rehusarse a que se hipostasíe como el ser en el sentido supremo un pensamiento cualquiera de los hombres. El es el enemigo jurado de cualquier ensayo de comprender la realidad a partir de un reino de las ideas o, en general, de un orden puramente espiritual. Marx nos ha rehusado semejante consuelo acerca del mundo.

Mannheim, por el contrario, convierte esa convicción idealista consoladora, no solo en el móvil de su ciencia, sino en el motivo supremo del esfuerzo espiritual en general. Esto lo lleva de continuo a guardar su doctrina del reproche de relativismo. Dentro de la lógica contemporánea, ese reproche se dirigió originariamente a aquellas teorías del conocimiento que pretendían derivar los axiomas lógicos de hechos singulares. Más tarde se lo extendió a cualquier teoría que no reconociese verdad eterna a los juicios referidos al orden de lo fáctico. En esta forma más abarcadora, solo es comprensible si responde al prejuicio de una ontología estática y si descansa en un concepto extremado de la verdad, que afirme el carácter eterno de las intelecciones acerca del mundo, es decir su independencia del sujeto cognoscente. Mientras tanto, esta idea ha sido a su vez cuestionada en la filosofía.[8] La ontología estática y el concepto de verdad eterna son insostenibles; es seguro, en efecto, que todas nuestras ideas, las verdaderas y las falsas, de-

8 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, pág. 226 y sig.

penden de condiciones que pueden modificarse, así como lo es el carácter inverificable de la representación de una verdad eterna, es decir que sobreviva a todos los sujetos cognoscentes. Con ello en modo alguno se menoscaba la validez de la ciencia. Por ejemplo, la proposición según la cual después de la muerte de todos los hombres persistiría una naturaleza de índole determinada, es forzosa para nosotros, y del mismo modo sería falso pensar esa naturaleza de otro modo que siguiendo las leyes lógicas y matemáticas que en nuestra condicionada situación discernimos. Enunciados de este tipo, cuyo contenido atañe a algo que rebasa la duración de la vida humana, significan por cierto, sobre la base de nuestras teorías del tiempo objetivo, algo atinente a la relación de los objetos hombre y naturaleza, pero en modo alguno a la relación entre verdad y ser. Para nada dependen, por lo tanto, del destino del concepto extremado de verdad. Quien se interese, en la ciencia, por la corrección de sus juicios acerca de objetos intramundanos, despreocupándose de que ello valga hasta su muerte o aun para un período posterior, nada tendrá que temer ni que esperar de una decisión de principio acerca del problema de la verdad absoluta. Pero Mannheim procura poner a salvo su doctrina de las ideologías del ataque de este insostenible concepto de verdad, ínsito en su propia concepción de un sentido que presidiría la historia. Absuelve posiciones frente al reproche de relativismo como si estuviese frente al tribunal de la verdad eterna, y lo hace de una manera también relativa y por lo tanto insuficiente. En efecto, sostiene que también aquella teoría del conocimiento que considerase como «relativismo» el caracterizar todas las posiciones como «particulares», sería a su vez meramente particular.

El concepto de particularidad, que desempeña en Mannheim un papel capital, no designa más que la relación de cada posición con la verdad eterna. Afirma que, a consecuencia del carácter condicionado del hablante, toda proposición es inadecuada a aquella. Sin embargo, no es algo obvio que el hecho de la ligazón al ser deba influir sobre el contenido de verdad de un juicio: en efecto, ¿por qué la intelección no podría estar tan ligada al ser como el error? Pero la sociología del conocimiento caracteriza —como cualquier metafísica— todas las posiciones de pensamiento *sub specie aeternitatis*, con la diferencia de que ella sostiene no haberse apropiado todavía de la verdad eterna, sino que se siente en camino de conquistarla.

Y cuando Mannheim valora además las convicciones de acuerdo con su aplicabilidad práctica, ello apenas roza este concepto extremado de la verdad. También semejante referencia a una valoración pragmática deberá enfrentar el reproche de relativismo. De suyo es evidente que semejante modo de juzgar la verdad, que a su vez se considera condicionado, no puede satisfacer a una filosofía para la cual el relativismo en el sentido que hemos expuesto implica un reproche. Esta concepción pragmática, que confunde la antítesis entre verdadero y falso con la que opone lo genuino a lo inauténtico (pág. 50), recuerda las teorías de la filosofía de la vida. Pero

es manifiesto que esta experimenta mucho menos que Mannheim «esa angustia que el pensamiento actual siente frente al relativismo».[9]

Los pasos más importantes de la trasmutación del concepto de ideología de Mannheim, tal como los hemos descripto, son considerados por este como otros tantos tramos de un desarrollo que ha llevado a la profundización y radicalización del concepto, y de hecho es indudable que él lo ha «pensado hasta el final». El concepto ha sido generalizado a punto tal que, si bien puede haber adquirido la capacidad para el tratamiento de «cuestiones acerca de la totalidad», en el sentido de Mannheim, al mismo tiempo ha perdido su contenido determinado. La prolongación de un concepto no necesariamente lo convierte en un medio de conocimiento más aguzado, pues en caso contrario la tendencia de muchos especialistas a formular una doctrina general a partir de conceptos que se han mostrado fructíferos en un ámbito particular tendría que haber producido los mejores resultados.

Ya con el primer paso, mediante el cual el concepto de ideología es apartado del ámbito de la crítica política, aquel sufre menoscabo en cuanto a su sentido determinado. Aquel lleva, como hemos visto, de la ideología «particular» a la «total». Es fácilmente comprensible el modo en que se produce la lucha entre diferentes maneras de ver, que resultan del concepto de ideología «particular». Siempre que en la historia ciertas naciones o clases defendieron su permanencia, no solo con la espada, sino también mediante ideas morales, metafísicas y religiosas, estas representaciones quedaron en definitiva expuestas al ataque de los dominados. La lucha contra los apoyos culturales de estados de cosas sociales suele preludiar y acompañar la insurrección política, y por cierto de modo tal que la división de los partidos en torno de la lucha intelectual responde en términos generales a la situación de intereses respecto del desenlace de la lucha político-económica. Por ello el rechazo de aquellas ideas que fundan, apuntalan y glorifican una situación social odiada, es contemporáneo de la lucha misma. Mannheim caracteriza ese ataque citando el aforismo renacentista según el cual se piensa de manera diferente en *piazza* que en *palazzo*; pero mejor podría haber citado las palabras que Maquiavelo, en su *Historia de Florencia*, pone en boca del príncipe con motivo de una rebelión de las masas sometidas: «Considerad las acciones de los hombres —dice allí—, y veréis que todos quienes han alcanzado riqueza y poder lo deben al engaño. Ellos tratan de embellecer, sin embargo, aquello que se han procurado mediante la perfidia o la violencia, a fin de disimular el carácter abyecto de su rapiña con el falso título de conquista y ganancia».[10]

El concepto de ideología total no atañe ya a teorías y valoraciones singulares del partido contrario, sino que abarca la conciencia íntegra «incluido el aparato categorial» (pág. 9). Todo nuestro círculo de vida; todo aquello de lo cual sabemos algo bajo cualquier

9 K. Mannheim, «Das Problem einer Soziologie des Wissens», pág. 581.
10 Cf. *Gesammelte Schriften*, Munich, 1925, vol. IV, pág. 177.

forma, aun si influye sobre nuestro pensamiento inadvertidamente como «opción»; los elementos más ínfimos y las conexiones más vastas, y también el sujeto cognoscente en su «totalidad», su «voluntad de mundo» global —según la expresión empleada por Mannheim—, todo ello debe ser declarado «ideológico». Se afirmará que cada conciencia «responde» a una determinada situación en la historia y en la sociedad, y que por eso es preciso cuestionar su verdad. Mannheim asegura que con ello el ataque se «radicaliza», pues se niega al enemigo su «posibilidad de pensar correctamente». En realidad, de incriminación cierta que era, ese ataque se convierte en el discurso impreciso de un filósofo dogmático. En efecto, ni los intereses ni hecho empírico alguno han de servir ahora como explicación del origen y el afianzamiento de la visión global; se afirma la existencia de una mera «correspondencia» inmediata. Y por ello la circunstancia de que una visión global pueda ser una conciencia falsa tiene que aparecer como un destino inevitable, como una fatalidad mística.

Mannheim tiene que rechazar con ello, no solo la psicología de los intereses de viejo cuño, sino manifiestamente también la psicología del presente, en la medida en que ella se propone explicar en último análisis los procesos intelectuales a partir de una necesidad vital externa. Debe reemplazar los descubrimientos psicológicos «mediante correspondencias formales analítico-estructurales o morfológicas, que se presentan entre la situación de ser y la formación cognoscitiva» (pág. 10 y sig.). Qué entiende por tal, es algo que en ninguna parte expresa claramente.[11] Creemos comprender que los sistemas de cosmovisión, es decir las totalidades mentales, no se desarrollan a partir de la situación de vida real de los hombres, sino que están ligados con determinados estratos sociales. De estos sistemas de cosmovisión forma parte, en cada caso, una determinada «voluntad económica», así como un estilo artístico, de pensamiento, etc. Según Mannheim sería incorrecto pretender investigar la totalidad mental o alguna de sus partes recurriendo a la situación social de sus portadores como condición. El busca más bien «correspondencias de forma» entre la situación social y la totalidad de cosmovisión, concebida casi en el sentido de un «tipo ideal». Sobre la base de ciertas peculiaridades de estilo del pensar o el valorar, se atribuye primero la conciencia de un hombre a una de las «voliciones de mundo» típico-ideales, y por fin, aunque sobre la base de consideraciones muy imprecisas, se «reconstruye» su pertenencia a una situación social. También para Mannheim, sin embargo, tiene el concepto de ideología algo que ver con el problema de la verdad: ¿qué pueden implicar tales «construcciones» para la verdad, la falsedad o la incertidumbre de una conciencia?

En cuanto este concepto «total» de ideología pretende afectar al hombre cognoscente o a esa dudosa «volición de mundo» ideal, se muestra como una exageración idealista, no muy diferente que la verdad eterna o el «sentido» de la historia. Esa exageración reside

11 Cf., para lo que sigue, «Das Problem einer Soziologie des Wissens», pág. 644 y sigs.

en la idea de un «todo» de la conciencia. Cuando en el concepto «total» de ideología se habla del todo, no se trata de una suma cualquiera, sino que se mienta el todo en el sentido superficial de un concepto «guestáltico», tal como se afirma por ejemplo que, así como en el organismo todas las partes llevan en sí el sello de la unidad viviente, también las partes de la conciencia han de contener los rasgos de la totalidad a la cual pertenecen con sentido. Sobre la base de tales aspectos formales, por ejemplo del «estilo» del pensar y el valorar, podríamos delinear un todo ideal con el cual aquel estará ligado de acuerdo con su necesidad interna. Pero la representación de la conciencia como una guestalt unitaria contradice por entero su especificidad. El concepto de «todo», en un sentido al que por lo general se interpreta mal fuera de los límites de la investigación guestaltista, ha permitido arribar a fructíferos resultados en la recentísima biología, ante todo en la «psicología de la guestalt». Aquí se ha logrado poner de manifiesto un acaecer efectivo presidido por leyes guestálticas. Pero la conciencia de un individuo y los «sistemas de cosmovisión» de la historia no poseen una complexión semejante. Una percepción simple, así como la teoría científica compleja; un afecto, así como la actitud permanente respecto del prójimo, están entretejidos con las relaciones particulares dentro de las cuales sobrevienen. Y estas no están constituidas meramente por la estructura de impulsos de la persona, sino más todavía por la configuración del mundo circundante, tanto inerte como animado. Puesto que las transformaciones del contorno de un hombre determinado no se producen sobre la base de las mismas condiciones que su desarrollo personal, que por cierto es a su vez influido por aquellas, la aparición de la vivencia consciente dentro de la situación dada es necesaria, pero al mismo tiempo el resultado de series de condiciones de índole totalmente heterogénea. Es cierto que, ayudados por la experiencia psicológica, es decir por el conocimiento del modo en que un ser de índole determinada suele reaccionar frente a determinadas situaciones, podemos alentar expectativas fundadas acerca de lo que sucederá en su conciencia en tal o cual caso. Pero es imposible, sin estudiar en sus detalles las relaciones de la realidad no mental, construir sobre la base del conocimiento de una parte cualquiera de la conciencia una «voluntad de mundo» unitaria, desde la cual podría concebirse aquella parte como si fuese a partir de un principio configurador. La creencia de que se pueda, sin referirse a las condiciones materiales de origen y de existencia, es decir, mediante investigaciones exclusivamente intramentales de formaciones espirituales, llegar a comprender una cosmovisión, he ahí una ilusión idealista. No es difícil por cierto reconocer, de acuerdo con la experiencia, cierta idea como parte de las intuiciones dentro de cuya trama suele subsistir; además, la investigación en los más diversos campos ha progresado lo suficiente para diagnosticar la sociedad y la época a partir de rasgos en apariencia insignificantes, sociedad y época de las cuales desciende una formación espiritual; y es cierto, por fin, que en las ideas y en general en las exteriorizaciones

de vida de los individuos, de los grupos sociales y de las épocas, pueden distinguirse, entre numerosos puntos de ruptura, lapsos de «afinidad» puramente espiritual, pero el salto que media entre ese saber por así decir artesanal del historiador y la afirmación de la existencia de «una conexión estructural global, de carácter psíquico y espiritual, propia de una realidad histórico-social dentro de cierta época»,[12] no es más que el salto que media entre la realidad empírica y la doctrina hegeliana acerca del espíritu de los pueblos, que reaparece aquí como «voliciones de mundo» o «conexiones estructurales objetivas».

A pesar de las reiteradas aseveraciones de Mannheim en el sentido de que existe una estrecha ligazón entre estas unidades espirituales y el destino de las clases sociales «comprometidas» en su subsistencia, sus esfuerzos idealistas por concebir los procesos espirituales al margen de las francas luchas por el poder de los hombres concretos son tales que aquel lazo indeterminado entre ser y conciencia aparece de hecho como un estar el uno junto al otro meramente extrínseco, y hasta como coincidencia fatal. Para Mannheim, están por un lado las luchas comunes de la vida cotidiana histórica, *y por el otro* las antítesis de los «sistemas de cosmovisión». Y es asombroso entonces que en tales condiciones cada uno de los grupos en lucha haya concebido uno de tales sistemas, aferrándose a él —no se sabe el porqué—: «...encontramos, pues, en cada uno de los estadios de la historia, no solo múltiples estratos que se combaten entre sí y que presentan intereses sociales contrapuestos, sino *junto con ellos, al mismo tiempo, también* la lucha entre diferentes voliciones de mundo». Tal como lo creían los ejércitos de aqueos y troyanos, quienes entraban en la liza junto con sus dioses respectivos, esta moderna sociología cree advertir, por encima de la lucha de las clases sociales, la de unos «mundos... contra otros mundos».[13]

Si la transformación del concepto de ideología particular en el concepto total desvía de hecho la vista de las acciones reales para dirigirla al terreno nebuloso de las «voliciones de mundo» que se combaten entre sí, con su reformulación y desarrollo el suelo desaparece bajo nuestros pies. Entonces, en el nivel del concepto total de ideología, en el que Marx presuntamente habría permanecido, la «proclividad a caer en la ideología» de cierta visión global era juzgada al menos desde una teoría concebida como no ideológica. Pero esa diferencia desaparece cuando esa limitación del concepto de ideología total es cancelada, es decir cuando este se transforma en universal, y «el pensamiento humano, en todos los partidos y en épocas enteras» recibe el marbete de «ideología» (pág. 32). Con ello el concepto de ideología es despojado de los restos de su significación impugnadora, y adquiere carta de ciudadanía en la filosofía del espíritu.

12 K. Mannheim, «Das konservative Denken», *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. LIII, pág. 76.
13 «Das Problem einer Soziologie des Wissens», pág. 645; las bastardillas son mías.

Si en general todo pensamiento ha de ser caracterizado como ideológico, se vuelve patente que tanto la ideología como la «particularidad» no significan otra cosa que la inadecuación a la verdad eterna. Pueden existir ciertamente diferencias en cuanto a la autenticidad o la supervivencia de las ideas; pero todas son radicalmente ideológicas, en cuanto están «ligadas al ser».

Si se aplica de manera consecuente el concepto universal de ideología, también las propias teorías acerca del «ser», de la estructura de las cosmovisiones y de la ligazón entre ambos tienen que ser impugnadas, aunque otra cosa se haya dicho en un sentido determinado sobre las ideas, su «correspondencia» y sobre el «ser». En el caso de la acepción «especial» del concepto de ideología, parece como si precisamente se considerase obligatoria una determinada teoría acerca del «ser»: la división marxista de la sociedad en clases contrapuestas; este ser, en las partes sustanciales de su sociología del conocimiento, es caracterizado, entre otras cosas, como «sociedad estratificada en clases», como nobleza, burocracia y burguesía.[14] Ahora, cuando se asegura que «hay fuego en su propia casa» (pág. 62), y se exige explícitamente que el marxismo se aplique a sí mismo y reconozca su propia proclividad a caer en la ideología, también ese componente fundamental de la doctrina de Marx debe considerarse sospechoso. Pero, ¿cuál podrá ser el hilo conductor sociológico que permita referir los diferentes tipos de pensamiento, si se prescinde de esta o de otra doctrina acerca de la articulación de la sociedad? La expresión «ligado al ser», en ausencia de una teoría semejante, carece por completo de contenido y se acerca peligrosamente al concepto del ser que figura al comienzo de la Lógica de Hegel, donde aquel posee la tendencia dialéctica a trocarse en la nada. En verdad, pisamos ahora en falso. El «ser», del cual todas las ideas deben depender, conserva por cierto en el lenguaje de Mannheim cierta caracterización en el sentido de los grupos sociales, pero como la teoría que podría determinar tales grupos no es mencionada en el fondo más que para cuestionarla, permanecemos totalmente a oscuras acerca del significado efectivo de la «ligazón al ser». Esta puede ser interpretada por los marxistas como subordinación a las clases sociales, organizadas según las relaciones de propiedad; y por los declarados enemigos de la concepción materialista de la historia —con la aprobación de Mannheim—, como dependencia respecto de un «espíritu específico».[15] Por ello, cuando en las partes fundamentales de esta sociología del conocimiento se habla en términos tan generales de «ligazón con la situación social respectiva» (pág. 33), o meramente de «ligazón al ser», nada resultará más pertinente que citar las consideraciones de Troeltsch acerca del concepto de lo social: «. . . Es imposible considerar la sociedad como la colección de todos los círculos sociológicos, grandes, pequeños e ínfimos, y sus entretejimientos e influencias recíprocos, como si se tratase de algo apre-

14 «Das konservative Denken», pág. 83.

15 *Verhandlungen des VI. Deutschen Soziologentages*, 17-19 de setiembre de 1928, realizadas en Zurich, Tubinga 1929, pág. 93.

ciable y susceptible de empleo científico; ella es, en la infinitud de su formación y de la trabazón de los fenómenos, privilegiada por cada uno de los modos de abordaje, algo abstracto, al igual que la «cultura» o la «historia» en general, de las cuales solo los *dilettantes* pueden hablar como totalidades...».[16] Según Troeltsch, bajo el concepto de ser «social» sólo puede entenderse «ante todo la sociedad como división del trabajo, configuración en clases, producción e intercambio de bienes y organización económica para subvenir a las necesidades de la existencia, así como sus múltiples complicaciones».[17] Es patente que tales conceptos sobre la sociedad no solo aproximan la doctrina de Mannheim —la ligazón de todo pensamiento con el ser— al materialismo histórico, por él mismo calificado de ideológico, sino que implican exagerar el marxismo hasta el absurdo. En efecto, equivale a ir mucho más allá que el propio Marx afirmar que a cada situación de clase, económicamente determinada, corresponde un íntegro sistema de cosmovisión en cuanto a forma y contenido, así como a valoraciones y decisiones metafísicas «inconscientes». Y en esta precisa acepción se vuelve evidente, sin más consideraciones, el carácter insostenible del concepto universal, total, de ideología. Pues con un concepto de «ser» tan carente de contenido como el que Mannheim introduce en las partes fundamentales de la sociología del conocimiento, es posible calificar tranquilamente todas las teorías —también la propia— de «ideología», incluyendo a Dios y el mundo en ese aserto. Pero este carece de pertinencia científica y depende en grado sumo de una filosofía absoluta de valor muy cuestionable.

La pregunta por la corrección o la falsedad con respecto a las ideologías, igualmente ligadas al ser todas ellas, se admite solo como juicio acerca de su contemporaneidad. En ninguna parte se advierte con mayor claridad la radical orientación espiritualista de este tipo de sociología como en el examen de la cuestión aludida. Este debe permanecer arbitrario e impreciso, puesto que la decisión acerca de qué es contemporáneo y qué anticuado no se realiza sobre la base de una teoría de la sociedad expresa y científica. Pero al mismo tiempo extrema su intento de reemplazar una investigación de los nexos de condicionamiento entre las luchas efectivas de los hombres y sus ideas por consideraciones de historia de las mentalidades. Como ejemplo de una conciencia falsa en cuanto sobrevivida, aduce Mannheim el siguiente: «El de un propietario, que, habiéndose convertido su posesión en una empresa capitalista, interpreta su función y sus relaciones con los obreros todavía siguiendo categorías patriarcales» (pág. 52). En este caso, Mannheim contrapone esa no contemporaneidad a una teoría, que, como cualquier otra de las ciencias naturales, tiene que pretender una corrección «libre de ideologías», y que basada en innumerables observaciones sostiene que la relación del propietario con sus obreros es «capitalista», y por lo tanto no se la puede aprehender de

16 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Tubinga, 1919, vol. I, pág. 8.
17 *Ibid.*, pág. 9.

manera adecuada con conceptos feudales. Pero fundamentar a su vez la adhesión a esta teoría mediante la contemporaneidad, a la que ella sería adecuada, constituiría un círculo. Pero lo característico de tales intentos no es tanto esta insuficiencia lógica cuanto el hecho de que se limiten por entero al ámbito de lo mental. En relación con aquel ejemplo, destaca Mannheim la circunstancia de que el propietario «yerra en su conocimiento de la orientación de mundo» (pág. 52). Pero no le interesa averiguar si ese «yerro» acerca de la realidad interhumana, y por lo tanto —en este caso— acerca de las relaciones efectivas entre propietario y obrero agrícola, implica de algún modo una falla, o si más bien influye necesariamente sobre la configuración de esas relaciones. De hecho, sin embargo, la tarea más importante de una sociología del conocimiento sería investigar la medida en que el tipo de aquellas relaciones influye sobre la persistencia de los viejos modos de pensar, y en que a su vez estos reactúan sobre aquellas. Pero Mannheim desvía la atención de la función social de la «ideología», para concentrarse en consideraciones intramentales.

Mannheim volatiliza a tal punto los conceptos sociológicos que, en definitiva, estos se vuelven inutilizables para la comprensión de la vida social. Un «diagnóstico de época», que labora principalmente con las imprecisas representaciones idealistas de esta sociología del conocimiento, debe proporcionar una imagen en alto grado unilateral: aquel pretende por cierto «aprehender según un corte transversal nuestra situación global de existencia y de pensamiento» (pág. 49), pero ese corte transversal omite las partes principales de la realidad social. En su «informe de situación» sobre el presente, bajo el lema de la necesidad y de la crisis no aparece una miseria efectiva; el «giro trágico de los tiempos modernos» (pág. 43) atañe esencialmente al destino de la «categoría de lo absoluto», y lo «que inquieta radicalmente respecto de nuestra íntegra situación espiritual» no estriba en la realidad misma sino en «la idea de la posibilidad de una conciencia falsa en general» (pág. 24). Y la «perplejidad de vida que engendra todas nuestras preguntas puede resumirse en esta: ¿Cómo puede todavía pensar y vivir en general el hombre en una época en que el problema de la ideología y de la utopía ha sido planteado radicalmente y pensado hasta el final?» (pág. 3).[18]

Cabe consignar que aun en la aplicación de tales ideas a campos delimitados, como es el caso de las investigaciones acerca del pensamiento conservador, que se presentan expresamente como una «contribución sociológica a la evolución del pensamiento histórico-político en Alemania», encontramos apenas referencias a la conexión entre los grupos cuyo pensamiento es caracterizado como «conservador» y la realidad social. La condición histórica de los portadores de ese pensamiento, sus relaciones con otros estratos sociales y la situación política general se consideran allí solo de manera ocasional, como si el mundo de representaciones «conser-

18 *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. LIII, nos. 1-2.

vador» fuese comprensible sin una cuidadosísima dilucidación de tales situaciones fácticas. Todo el trabajo se reduce casi exclusivamente a un «análisis de estilos lógico-fenomenológico», a un «análisis inmanente de las cosmovisiones», de las «vivencias», de la confluencia de diferentes estilos de pensamiento, y otras clasificaciones semejantes de las formaciones mentales.

La sociología del conocimiento cree representar un pensamiento «que se mueve en el nivel de la problemática real de nuestros días, y que posee la capacidad de abarcar la trama de conflictos existente en cada caso» (pág. 61). Para ello se sirve de un lenguaje sumamente «radical» y de instrumentos de análisis marxistas. Pero su intento de retrotraer esos instrumentos al servicio de una filosofía del espíritu, de cuya forma hegeliana los había desprendido Marx, lleva también, si se lo aplica de manera consecuente, a reinterpretar en términos idealistas las contradicciones de la realidad como antítesis entre ideas, «estilos de pensamiento» y sistemas de cosmovisión. Allí donde a Marx le interesa desembarazar los conocimientos reales de la ilusión transfiguradora de la ideología, Mannheim reduce todo a la antítesis entre verdad finita e infinita. De aquellos filósofos irresponsables, cuya ceguera es provocada, según Mannheim, por el hecho de que se aferran a una «posición demasiado elevada» (pág. 61), él mismo se distingue únicamente porque regresa a ella armado con algunos conceptos tomados del arsenal marxista.

Ideología y acción

Max Horkheimer

[M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Sociologica II, Reden und Vorträge* («Frankfurter Beiträge zur Soziologie 10»), Francfort del Meno, 1962, págs. 38-47.]

Con el término «ideología» raras veces se piensa hoy un concepto preciso. Como muchos otros —«desarrollo», «forma de vida», «inconsciente»—, el vocablo pasó de la literatura filosófica y científica al lenguaje cotidiano. Podría decirse que su perfil teórico se ha desvaído, pues la representación general que evoca apenas recuerda la formación teórica en la cual ese concepto, hoy vacío, adquirió una vez su sentido. Con harta frecuencia no se entiende por ideología otra cosa que conexiones conceptuales de cualquier índole, en particular teorías y representaciones, o bien productos mentales en general. Apenas si existe grupo o partido que no se haya servido del vocablo, y hasta perteneció a la jerga de los nacional-socialistas. Su historia le dejó esta sola huella: no se piensa con él algo independiente o autónomo, sino los productos del espíritu en cuanto dependen de lo extra-espiritual, de lo material. De tal modo, si bien el vocablo «ideología» se usa hoy en un sentido difuso y universal, contiene siempre un elemento de oposición a lo que el espíritu pretende: que su existencia o su contenido son incondicionados.

Por consiguiente, aun en su forma superficial contradice el concepto de ideología la concepción humanista. Como ideología, el espíritu no es absoluto. Si inquirimos ahora por sus orígenes filosóficos, ese concepto ha ejercido por dos veces en la historia una influencia poderosa y directa. La primera cuando, hacia fines del siglo XVIII, la Ilustración, que combatía el sistema de gobierno del absolutismo francés, perdió su función política. Se demostró entonces que el núcleo viviente de las ideas gnoseológicas y especulativas, tal como se encuentran en Voltaire, Diderot y los enciclopedistas, residía en el interés por organizar racionalmente el mundo y resistir una opresión social que se había vaciado de sentido. Y cuando la Revolución Francesa restó importancia estratégica al viejo edificio político del absolutismo, en particular a la alianza entre clero y aristocracia, la Ilustración perdió, por así decir, su razón de ser. Su residuo fue el positivismo. El sensualismo de la Ilustración, es decir, la doctrina recibida de Inglaterra según la cual las sensaciones son fuente, justificación y único objeto legítimo de todo conocimiento, se redujo en Francia a la condición de credo de escuelas filosóficas. Una de ellas fue la Association des Idéologues, que a

comienzos del siglo XIX realizaba sus sesiones en Auteuil. Se ocupó sobre todo de la investigación de las reacciones, asociaciones, estímulos y rechazos; en suma, de las múltiples relaciones de condicionamiento de las sensaciones. Se investigó la dependencia de las ideas unas respecto de otras así como de los procesos fisiológicos del cuerpo humano. La vida del espíritu debía ser explicada como una mecánica de las representaciones, elevándose de tal modo la filosofía al rango de una ciencia exacta. La filosofía debía investigar experimentalmente los elementos de la conciencia, tal como la física lo hacía con la mecánica de las partículas materiales. Pasó a ser una disciplina especial que procuraba aprehender el espíritu según el modelo de la ciencia natural: una ciencia natural del espíritu. Pero se trataba siempre de un ensayo de secularizar y mundanizar la filosofía, de un ataque al modo de pensar tradicional, que por así decir se encontraba apartado de la actualidad política. Mientras que en la Alemania del siglo XIX este materialismo fisiologista degeneró finalmente en la retrasada filosofía popular de los llamados monistas, los miembros de la escuela originaria, entre los cuales revistó también en su juventud el gran poeta italiano Manzoni, ejercieron no poca influencia sobre el pensamiento progresista. El vocablo «ideología» entendido como la dependencia del espíritu respecto de procesos materiales groseros —uno de los fundadores de la Escuela, Destutt de Tracy, clasificó la doctrina de la ideología como una parte de la zoología— desempeñó desde entonces un papel en la terminología científica y política.

Si bien el vocablo adquirió un elemento específico de su significación ya en el contexto teórico que acabamos de exponer, cuando se retrocede hasta su origen hoy se piensa exclusivamente en doctrinas sociales, ante todo en el materialismo económico. Sus fundadores, Marx y Engels, adoptaron el término «ideología» ya desde sus primeros escritos. Pero en estos la conciencia no se considera dependiente de los meros procesos físicos de hombres individuales, sino más bien de la estructura básica de la sociedad. De acuerdo con los ideólogos de la vieja escuela, la vida representativa variaba, no solo según la complexión física de las especies animales, sino según las influencias que un mismo individuo humano recibía en el curso de su vida. Para el materialismo económico, en cambio, las formas de conciencia dominantes se modifican cuando la vida común de los hombres en la sociedad adquiere una configuración diferente en virtud de la manera en que ellos se relacionan con el mundo circundante. El momento explicativo determinante, que los materialistas franceses discernían en los procesos fisiológicos del cuerpo humano, pasa a ser aquí el proceso de vida de la sociedad. Y en relación con ello ya no se entiende por ideología meramente el pensamiento individual, sino la esfera de la cultura en su conjunto: la política, el derecho, el Estado, el arte y la religión. Lo condicionado es ahora, no el pensamiento del individuo, sino el de la especie en cada uno de sus modos de constitución. La jerarquía social, que se configura de diferente manera según la índole de los instrumentos de trabajo técnicos de que los hombres han aprendido

a servirse en una época determinada, condiciona en última instancia las representaciones que los hombres se forjan acerca de Dios y el mundo, del bien y el mal, de la belleza y la fealdad. Elementos de esta doctrina se encuentran ya en ciertas filosofías de los siglos XVI, XVII y XVIII, en los ingleses Francis Bacon y Thomas Hobbes, el italiano Giambattista Vico y el francés Helvetius. No obstante, la idea de que la totalidad cultural de cada época histórica está condicionada por las relaciones de trabajo que la distinguen solo pudo convertirse en el núcleo de una filosofía de la historia en conexión con el movimiento social del siglo XIX.

La sociología moderna ha utilizado el concepto de ideología a fin de inaugurar una rama de investigación propia: la sociología del conocimiento. De acuerdo con su empeño en abandonar las teorías comprensivas en favor de los hechos singulares, ella no se propone derivar las concepciones filosóficas, religiosas o jurídicas dominantes a partir de los diferentes regímenes de trabajo y de las totalidades sociales que les corresponden. Más bien se contentaría si lograse exponer la complexión mental y el mundo de representaciones de los miembros de un determinado estrato social, atribuyéndolos a la posición social de este. Perciben entonces esa dependencia como compleja. Ya en la concepción económica de la historia lo que condicionaba las intuiciones de los miembros de un estrato social no era en lo esencial el interés material directo, sino el papel que ese estrato cumplía en el proceso de la vida social. Las representaciones no eran otra cosa que el modo en que el mundo aparecía ante los grupos decisivos de la sociedad en virtud de las relaciones recíprocas que entablaban en el proceso del trabajo. La historia de las ideas era considerada función de la historia de los tipos de constitución económica de la humanidad, así como de las luchas que resultaban de aquellos. La sociología del conocimiento se propone ahora por tarea atribuir los modos de representación dominantes en cada caso a los estratos sociales característicos de una sociedad determinada, sin pronunciarse por ello en favor de alguna teoría fundamental de filosofía de la historia, como por ejemplo el materialismo económico. Cada imagen del mundo —sostiene— está condicionada por la perspectiva de un punto de vista social característico, y cada factor que coopera en esta relación de condicionamiento —se trate de determinantes materiales, psicológicos o intelectuales— gravita de manera diferente sobre los grupos en cuestión. Evoquemos aquí el conocido ejemplo del paisaje, que se constituye de un modo por completo diferente según el tipo de existencia del observador. No solo es diferente el fenómeno; también la esencia lo es para el campesino que labra la tierra, para el habitante de la ciudad que busca esparcimiento, el cazador que acecha su presa, el aviador que debe efectuar un aterrizaje forzoso o el estratega que lo examina con fines militares. Pero en la sociología del conocimiento no se trata primariamente de algo individual, como es el paisaje, ni de grupos ocupacionales, sino de la experiencia del mundo como un todo y de los estratos decisivos de la sociedad. No solo el mundo en cuanto producto intelectual debe ser

imputado sociológicamente, sino que deben serlo las interpretaciones filosóficas, los fines y las tendencias de índole moral.
Esa dependencia se concibió muy comprensiva, como lo demuestra un cuadro de los modos del pensamiento formal confeccionado en el decenio de 1920 por el filósofo Max Scheler, uno de los fundadores de la sociología del conocimiento. Scheler atribuye los modos de pensar a la clase superior o bien a la clase inferior, sin establecer en ello una diferenciación de carácter histórico. Concibe las clases sociales por así decir como algo natural, como entidades eternas. Según Scheler la consideración del devenir corresponde a la clase inferior, y la consideración del ser a la clase superior; a aquella, la consideración mecánica del mundo, y a esta, la teleológica; el realismo, es decir la experiencia del mundo como resistencia, corresponde a la clase inferior, mientras que a la superior pertenece el idealismo, es decir el mundo como reino de ideas. El materialismo se atribuye a la clase inferior y el espiritualismo a la superior, mientras que la inducción y el empirismo se imputan a la primera y el conocimiento *a priori* y el racionalismo a la segunda. La apreciación optimista del futuro y el juicio pesimista acerca del pasado serían modos de pensar propios de la clase inferior; en cambio, la clase superior tendería a una visión pesimista del futuro y a un pasatismo romántico y optimista respecto de la imagen de «los buenos tiempos viejos». Scheler insiste en que estas diferentes concepciones en modo alguno son teorías que los miembros de tales clases construirían, por ejemplo, con miras a velar o promover deliberadamente sus intereses; ellas son modos de pensar y formas de intuición vivientes. Sostiene que se trata de tendencias inconscientes, condicionadas por la clase, a aprehender el mundo prevalentemente de una u otra forma; en consecuencia, no de prejuicios de clase, sino de algo más hondo que tales prejuicios: de inclinaciones inextricables que arraigan única y exclusivamente en la situación de clase, con total prescindencia de la individualidad, el oficio y el grado de saber del hombre, y también de su raza o de su nacionalidad. Querría Scheler erigir la investigación sistemática de esas relaciones de dependencia en una acabada doctrina sociológica de los *ídolos*.
Entre los múltiples problemas que plantea el supuesto de que lo espiritual estaría condicionado de un modo tan profundo, solo apuntaremos aquí el del relativismo filosófico. Scheler procuró desesperadamente hallar un fundamento filosófico a la objetividad y obligatoriedad de los valores, incluida la verdad; otros sociólogos del conocimiento se inclinaron a identificar de manera tácita el carácter condicionado y efímero de los productos culturales con su carencia de obligatoriedad, y de tal modo pusieron el marbete de ideología a todos los fines y creencias. Ambas concepciones están emparentadas. Parten del supuesto de que el sentido de la vida humana tendría que ser garantizado por formas conceptuales fijas, los llamados «valores» o los bienes culturales. Y cuando se demuestra que ellos no se sustraen del proceso histórico; cuando los progresos de la ciencia permiten reconocer su universal dependencia

fisiológica o psicológica, entonces se procura desesperadamente darles un fundamento filosófico, como lo intentó la escuela husserliana —y Scheler con ella—, o bien se origina ese pesimismo cultural que proclama la contingencia de todos los fines, tal como lo conocemos en el positivismo de Max Weber. La doctrina de los valores absolutos no es más que la otra cara de la posición relativista, que se empeña en convertir el condicionamiento ideológico del espíritu en el principio filosófico determinante. Cada una de esas doctrinas remite a la otra. Ambas constituyen un fenómeno característico de nuestro período histórico. El concepto total de ideología pugna por hacer de la dependencia de todo lo espiritual la experiencia teórica decisiva. Podrá atribuirse toda la independencia que se quiera a los «intelectuales que sobrevuelan libremente», según la famosa expresión; pero en último análisis esa no es más que la independencia de proclamar y aplicar la dependencia.

La sociología de Vilfredo Pareto representa una vertiente particular de la doctrina de las ideologías. Contiene elementos de las dos escuelas, la antigua y la nueva. Podría decirse que en su patria, desde Maquiavelo, existió siempre una tradición científica propia en este sentido. Según Pareto, las creencias de los hombres constituyen un instrumento en el juego de fuerzas político. No interesa tanto su verdad cuanto su eficacia social. A fin de dominar a las masas, los sectores dominantes tendrían que conocer de manera precisa el modo de condicionamiento de sus actitudes. Según Pareto, la acción humana surge de lo que él denomina residuos y derivaciones. A estos es inherente, por ejemplo, la tendencia a combinar, que permite explicar en parte el placer con que se realizan comparaciones y experimentos, y muchos descubrimientos científicos; les es inherente también la tendencia a persistir en lo que una vez ha cobrado forma. Esto explica la perduración irracional de ideas supersticiosas, hábitos, etc. Existen residuos que nos impulsan a ser como los demás; otros nos inducen a defendernos de lo insólito y lo extraño, y los hay también que nos inclinan en favor de la sociedad. Todas estas tendencias innatas operan de manera irracional; para nada atienden al progreso del individuo y son indiferentes al hecho de que sus fines estén o no de acuerdo con la ciencia. Por el contrario, los hombres siempre encuentran maneras de presentar como verosímiles, ante sí mismos y ante los demás, estos motivos —los más íntimos— de sus acciones, ya sea mediante argumentos lógicos, referencia a autoridades o a principios universalmente reconocidos, o bien por virtud de grandes palabras escuchadas con complacencia. Estas vías son las derivaciones, semejantes por lo tanto al concepto psicoanalítico de la racionalización, es decir de la justificación de nuestros impulsos irracionales de manera que resulten socialmente aceptables. En la explicación de las acciones, la tarea del sociólogo consiste en subordinar, partiendo de las derivaciones respectivas, todo obrar u omitir a las diferentes clases de residuos. Y puesto que entre las derivaciones se encuentran las ideas de libertad y solidaridad, de verdad, amor y religión, esta sociología cobra ese sesgo de desprecio por el hombre del que

supo servirse tan bien el fascismo italiano, que cierta vez se atribuyó el calificativo de «ultrarrelativismo». Pero igualmente, y con parejo cinismo, habría podido proclamar el carácter eterno de los valores, como de hecho lo hizo cuando fue necesario a sus fines. En efecto, en el propio concepto de valor está contenida su relatividad, como se advierte por su origen: la teoría económica. Los valores son un ser-para-otro, no un ser-en-sí como lo pretenden sus defensores filosóficos. La filosofía de los valores brota de la necesidad de escapar a la horrible desesperanza que genera la identificación del pensamiento con el mero descubrir, clasificar y subordinar hechos. Pero hace ya tiempo que se ha demostrado que los axiomas *a priori* de la vieja filosofía, y más aún las jerarquías de valores de los fenomenólogos, constituyen un material legítimo precisamente para aquella relativización que ellos deberían evitar, y que la ética material de los valores lleva por fuerza al relativismo y a la inversa.

¿Cómo escapar de la mala contradicción o más bien de la mala identidad de ambas filosofías del punto de vista? He ahí una pregunta para cuya respuesta no vale formular un sistema diferente. Si provocar una transformación en la vida privada o social —es decir, la acción responsable— requiere justificarse mediante presuntas esencias inmutables, o si por otra parte el carácter históricamente condicionado de un fin se considera una objeción filosófica en contra de su necesidad y obligatoriedad interiores, aquella acción ha perdido ya su fuerza y su fe. La relación entre teoría y praxis es muy diferente de como la conciben tanto el relativismo cuanto la doctrina de los valores absolutos. La praxis necesita permanentemente ser orientada por una teoría progresista. Y esa teoría requerida consiste en el análisis crítico más profundo posible de la realidad histórica, y no —por ejemplo— en un esquema de valores abstractos que se pretenda concreta y ontológicamente fundado. La exposición y el análisis crítico de la realidad que en cada caso incita a la praxis están determinados, más bien, por los impulsos y tendencias prácticos. Así como el despliegue y la estructura de la ciencia natural se explican en buena parte por la necesidad social de dominar a la naturaleza, las necesidades e intereses de individuos y grupos dejan su impronta en la formación de conceptos de las llamadas ciencias del espíritu o ciencias sociales. No existe un mundo de representaciones exento de tendencias prácticas, pero tampoco una percepción aislada, al margen de la praxis y la teoría. La metafísica de los hechos en nada aventaja a la metafísica del espíritu absoluto. Pero la circunstancia de que en la estructura del mundo, en la imagen del hombre y la sociedad que debo reconocer como verdadera se imponga una voluntad histórica, en modo alguno implica una desvalorización de tal imagen. Podemos juzgar nuestros impulsos prácticos como factores que relativizan nuestra acción o bien elevarlos a la condición de normas objetivas de un reino celestial de ideas: persistirá siempre un irrecusable momento subjetivo y voluntario, aun en esa misma tarea filosófica que consiste en relativizar e idealizar.

No queda otro camino que impulsar el conocimiento del modo más íntegro y autónomo posible, tanto en sus aspectos llamados objetivos como en los subjetivos, y luego actuar con toda seriedad sobre la base de ese conocimiento. Y «sobre la base de ese conocimiento» no significa que él prescriba unívocamente la acción. La acción contiene un momento que no cabe en la figura contemplativa de la teoría. Y por cierto que puede subsistir entre teoría y praxis, pensamiento y acción, cierto tipo de necesidad. Ya en la vida cotidiana hay situaciones cuya percepción nos sugiere de manera forzosa un comportamiento, sin referencia alguna a normas o prescripciones abstractas. Cuanto más profundamente penetra la teoría en la realidad, tanto más penetrante se vuelve su lenguaje también con respecto a nexos totales. Por ejemplo, cuando considerando la situación histórica se advierte que toda la humanidad está a punto de caer prisionera de sistemas totalitarios, negadores de lo humano, aquellos hombres vivientes que cumplen el conocimiento en el sentido genuino no pueden sustraerse del impulso a resistir. La propia situación reconocida de tal modo habla un lenguaje. Es el del horror, que brota del terror. El hecho de que la resistencia del individuo a la opresión derive de ideas, en particular de aquellas tradicionalmente ligadas con el progreso de la humanidad y sus instituciones, sin duda tiene considerable significación práctica. Pero cuando el horror mismo ya no es sentido originariamente, cuando la situación solo se percibe según la forma de las ideas dada de antemano, y no en conexión con el interés viviente, prístino, la invocación a ellas es impotente. Lo bueno, lo verdadero y lo bello; las ideas que en el curso de la historia se elevaron hasta regir lo político y lo cultural, son amadas efectivamente solo si eso negativo que dentro de la situación pugna por destruirlas es experimentado al mismo tiempo de manera originaria, pues de lo contrario aquellas degeneran de hecho en ideología. Eso negativo se acredita, más que en ninguna otra parte, en el concepto de la libertad del individuo. Por eso ese concepto es tan actual en la presente situación.

Entre los grandes filósofos, fue sobre todo Spinoza quien expresó que a partir del conocimiento de lo objetivo la acción brota por así decir de manera inmediata. Su construcción del mundo se llama «Etica», y es por lo tanto la doctrina de la acción justa, cuando en verdad ella se ocupa ante todo del ser objetivo. Mientras más claro se vuelva el conocimiento del mundo, tanto más claramente hablará este. *Verum index sui et falsi.* El no necesita de un criterio de verdad que le sea exterior. Y tal enunciado no es solo epistemológico: en la verdad está incluido también el obrar.

Esa concepción de Spinoza es compartida también por Aristóteles, Tomás y Hegel. En el fondo no hay para ellos duda alguna de que a partir de la exposición verdadera de la realidad, de la comprensión de lo que es, brota la acción justa. Etica y metafísica, que por cierto en el pensamiento europeo se distinguieron conceptualmente desde Platón, hasta su destrucción en el siglo XIX permanecieron bajo el signo de la doctrina socrática de la identidad entre virtud

y sabiduría. El propio pensamiento filosófico se experimenta como mediación de su antítesis. Y aún cuando sobrevino el final de la metafísica, cuando decayó la fe en el sistema de la verdad objetiva, Nietzsche restablece esa unidad en el dominio del sujeto: podríamos decir, como la seriedad de la voluntad que se experimenta a sí misma en cuanto fuente de la historia. En Nietzsche, el conocimiento de la fragilidad de los sistemas y del carácter ideológico de la moral tradicional engendra la experiencia del poderío del hombre. Este puede liberarse de la esclavitud en cuanto se reconoce como el creador de todas las quimeras y sabe que los fines derivan de su propia voluntad. El sujeto es la fuente de la verdad objetiva. La responsabilidad del hombre que de tal modo se emancipa de toda responsabilidad crece, para Nietzsche, hasta lo inconmensurable. El malentendido que a menudo recae sobre su doctrina reside en el hecho de que se confunde la arbitrariedad de acuerdo con la cual, a juicio de él, deben surgir las nuevas tablas de valores, con una arbitrariedad psicológica, tal como la entienden nuestros positivistas: la contingencia y el carácter no obligatorio de la elección entre ideales políticos o de otra índole. En Nietzsche, en cambio, el establecimiento de los valores surge con necesidad del conocimiento de la corrupción de las relaciones dominantes. Ese malentendido, del cual él mismo fue víctima, reside en el contenido de lo que él proclamó. Puesto que la humanidad ha servido de pretexto a la inhumanidad, ahora debe ser afirmada esta. Nietzsche quiso reemplazar las ideas, que se habían convertido en ideología en cuanto no procuraban su realización, por el credo subvertido de lo meramente opuesto, y la realidad no tardó mucho tiempo en transformar *esta* ideología, es decir, la inhumanidad, en una praxis terrible. Pero quien sepa percibir el tono de la subversión de Nietzsche comprenderá que en él, lo mismo que en sus predecesores, la tendencia más íntima de su filosofía poco tiene que ver con estos anti-valores y que en verdad es fruto de la exposición más esclarecida de la situación histórica, a saber: como necesidad de mejorarla en el sentido que resulta de la exposición crítica.

El espíritu se encuentra efectivamente entretejido en la historia, y forma una trama inseparable con la voluntad, los intereses e impulsos de los hombres, con su situación real. Pero la diferencia entre lo condicionado que alardea de incondicionado, por una parte, y por la otra el conocimiento que en cada caso obtenemos empleando nuestras mejores fuerzas; esa diferencia, decimos, no por ello desaparece. Es la diferencia que media entre verdad y falsedad. El nombre de ideología debería reservarse a lo antitético respecto de la verdad: al saber que es inconsciente de su dependencia, la cual sin embargo históricamente ya se ha vuelto visible; a la opinión que se rebaja a mera apariencia ante el conocimiento más progresivo. Pero el establecimiento de valores, en la medida en que cree poder emanciparse de su entretejimiento en la historia, o en que, a causa de ese entretejimiento, cree discernir ante sí la vía de la contingencia y del nihilismo, es a su vez ideología en sentido estricto y preciso.

La conciencia de la sociología del conocimiento

Theodor W. Adorno

[*Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Berlín y Francfort del Meno, 1955, págs. 32-50.]

La sociología del conocimiento cuyo exponente es Karl Mannheim empieza a influir nuevamente en Alemania. Lo debe a la actitud del escepticismo anodino. Al igual que sus contrincantes de la filosofía de la existencia, ella todo lo pone en cuestión pero nada aferra. Ciertos intelectuales, que experimentan rechazo frente al «dogma» real o presunto, se sienten a sus anchas en el clima de una falta de prejuicios y de supuestos que les presta, además, algo del *pathos* de aquella racionalidad de Max Weber, que persevera en su soledad consciente de sí, como báculo de la conciencia cuya autonomía flaquea. En Mannheim, así como en su antípoda Jaspers, rebrotan muchos motivos de la escuela weberiana, que antaño estuvieron encerrados en ese árbol polihistórico. El más importante de estos es el rechazo de la doctrina de las ideologías en su figura auténtica. Todo ello justifica que nos remitamos a un libro más antiguo de Mannheim, como es *El hombre y la sociedad en la época de crisis.*[1] Se dirige a un círculo de lectores más vasto que el libro sobre la ideología. No se propone demostrar cada una de sus formulaciones, mas por ello mismo contribuye en mayor medida a que se comprenda el resultado.

Su tendencia es «positivista»: los fenómenos sociales son aceptados «como tales» y luego divididos por vía de clasificación según conceptos universales. Con ello los antagonismos sociales son nivelados tendencialmente; no aparecen ahora más que como modificaciones sutiles de un aparato conceptual cuyos decantados «principios» se instalan con total autonomía y libran entre sí una lucha fantasmal: «La raíz última de todos los conflictos del presente período de cambio puede condensarse en una simple fórmula. En toda la línea se trata de tensiones que tienen su origen en la interferencia recíproca, no controlada, del "principio del *laisser-faire*" y del principio de la regulación». Como si todo no dependiera de quién regula a quién. O bien se hace responsable por las penurias de la época a lo «irracional», y no a ciertos grupos de hombres ni a una complexión determinada de la sociedad; el incremento de los antagonismos se atribuye bonitamente al «desarrollo desproporcionado de las capacidades humanas», como si se tratase de personalidades y no de la maquinaria anónima que aplasta al individuo. La nive-

1 Leiden, 1935; nueva ed., Darmstadt, 1958. (*Nota de Kurt Lenk.*)

lación alcanza en igual medida a lo justo y a lo injusto; de ellos se abstrae «el hombre promedio», y a este, en cuanto «presente desde siempre», se le atribuye «estrechez de miras». Mannheim admite francamente, acerca de la «observación de sí experimentante», cuyo nombre toma él de las ciencias exactas: «Todas estas formas de la autoobservación muestran una tendencia a la nivelación y renuncian a las diferencias individuales porque se interesan por lo general que hay en el hombre en su variabilidad». Mas no se interesan por sus relaciones particulares y su transformación real. Ese método de generalización, característico del universo conceptual de Mannheim, es bien recibido en su neutralidad respecto de lo real: se sirve de los términos de la crítica social y al mismo tiempo les quita su filo.

Nivelado resulta ante todo el concepto de la sociedad como tal, en virtud de un lenguaje que consagra el término «integración», que en grado máximo denota el compromiso. Pero su uso no es fruto del azar. El recurso a la totalidad social no tiene en Mannheim tanto la función de poner de relieve la tramada dependencia en que el hombre se encuentra respecto del todo, cuanto la de explicar el proceso social mismo en el sentido de una compensación en promedio de las contradicciones en el todo: mediante ella desaparecen en la teoría las contradicciones en las cuales, sin embargo, consiste el proceso de vida «de» la sociedad. «Así, respecto de una opinión que se impone en la sociedad, no se reconoce a primera vista que ella es el resultado de un proceso de selección que integra muchas exteriorizaciones de vida que pugnan en la misma dirección»: en semejante concepto de la selección queda oscurecido el hecho de que la necesidad de la vida se impone bajo la permanente amenaza de catástrofe y por la vía del dolor de los sacrificados furiosamente al mecanismo. La precaria e irracional autoconservación de la sociedad se falsifica de tal modo como un logro de su justicia o «racionalidad» inmanentes.

Donde se encuentran integradas, las élites no son vastas. Las «crisis de la cultura», en las que prestamente se sublima en Mannheim el terror y el horror, se convierten para él en un «problema de formación de élites». Echa mano de cuatro «procesos» en los cuales debe cristalizar ese problema: la ampliación de las élites y el debilitamiento correspondiente de su poder coactivo; la apertura de los grupos de élite, y el cambio de su composición. Respecto de ello son cuestionables ante todo las categorías empleadas. El positivista, que registra los hechos *sine ira et studio*, está predispuesto a adoptar las frases que los encubren. Una de esas frases es el propio concepto de élite. Su inverosimilitud reside en que los privilegios de determinados grupos se consideran teleológicamente como resultado de un proceso de selección organizado de algún modo, mientras que en realidad nadie ha elegido las élites salvo ellas mismas. Mannheim, sin embargo, en su empleo del concepto de élite prescinde del poder social. Lo usa sólo en el sentido «descriptivo» de la sociología formal. Esto le permite escamotear el esclarecimiento deseable respecto de los privilegiados en cada caso.

Pero al mismo tiempo el concepto de élite es tan versátil que la miseria presente puede deducirse desde lo alto, mediante ciertas perturbaciones igualmente «neutrales» del mecanismo de formación de las élites, que para nada tienen en cuenta la economía política. Con ello entra Mannheim en declarado conflicto con los hechos. Cuando afirma que en la sociedad «democrática de masas» se volvería más fácil para cualquiera penetrar en las esferas de decisión, y que con ello las élites perderían «su exclusividad coactiva en la configuración de los impulsos anímico-espirituales», contradice aun la experiencia precientífica más limitada. La presunta falta de homogeneidad de las élites es una ficción, afín a aquellas otras, que ya son moneda corriente, acerca del caos del mundo de las mercancías y de la destrucción de los ordenamientos establecidos. Quien no se adecua a ellos es excluido. Aun las diferencias de convicciones en que se traducen las diferencias de intereses reales son buenas para despistar acerca de la unanimidad en las cuestiones decisivas. Nada mejor para ello que el parloteo acerca de la crisis de la cultura, a cuyo coro se suma Mannheim sin vacilar. Convierte el padecimiento real en culpa del espíritu, denuncia la cultura y las más de las veces favorece a la barbarie. La crítica de la cultura ha invertido su función. Ha mucho que el filisteo culto no es ya ese hombre progresista cuya figura discernía Nietzsche en David Friedrich Strauss. Ahora tiene aprendidos la melancolía y el pesimismo, en cuyo nombre deniega a la humanidad, que se ha vuelto inconciliable con sus intereses presentes, y su ancestral impulso destructivo se vuelve contra los mismos bienes por cuya desaparición sentimentalmente se lamenta. Esto poco interesa a los sociólogos pedagogos de la crisis de la cultura. Su *ratio* heroica ni siquiera ha tenido escrúpulos en apuntar contra los modernos, en sentido romántico y reaccionario, la remanida tesis de que el poder estilístico formativo del arte europeo desapareció con el final del período de Biedermeier.

Junto con la teoría de las élites se acepta también su específica coloración. A los conceptos convencionales es apropiado el respeto ingenuo por aquello de lo cual estos responden. Mannheim señala como principios de selección de las élites «la sangre, la propiedad y el rendimiento», sin que su pasión destructora de ideologías le mueva, por ejemplo, a exigir la legitimación de estos principios como tales; algo habrá oído, por cierto, en tiempos de Hitler, acerca de un «genuino principio de la sangre», que ya antes garantizó «la pureza de minorías de estirpe noble y sus tradiciones». De ahí a postular una nueva nobleza de sangre hay solo un paso. Si Mannheim no lo da es a causa de su completo pesimismo cultural. El echa de menos el principio de la sangre. Se angustia ante una «democracia de masas» en la que sangre y propiedad son desechadas como principio de selección: el cambio demasiado rápido de las élites amenazaría la continuidad. Pero se duele en particular de que ello no se compadezca con el esoterismo del «principio genuino de la sangre»: «En este contexto ha prevalecido el democratismo y se pretende garantizar a grupos abiertos de las grandes

masas el privilegio de un ascenso no obtenido por el rendimiento». Pero ni los nobles lo fueron más que los otros, ni están ellos objetivamente en condiciones de renunciar en algo al principio del privilegio; tampoco subjetivamente están dispuestos a hacerlo. Si la teoría de las élites despreocupadamente reúne como invariantes grados diferentes, desde el punto de vista histórico, de aquello que los sociólogos llaman hoy diferenciación social, como el feudal y el capitalista, en cuanto «principio de sangre y principio de propiedad», de igual modo separa sin pensarlo mucho lo que se encuentra en dependencia recíproca: propiedad y rendimiento. Max Weber había explicado que el espíritu del capitalismo inicial identificaba ambos: que la capacidad de rendimiento en el proceso de trabajo racionalmente constituido era mensurable por su éxito material. La equiparación entre rendimiento y éxito material encontró su condensación psicológica en la disposición a convertir en fetiche al éxito como tal. Mannheim lo eleva a la condición de impulso a la «vigencia». En la ideología, propiedad y rendimiento se separan cuando es manifiesto que el «rendimiento», en cuanto la *ratio* económica del individuo, ya no corresponde a la «propiedad» como su resultado posible. Solo entonces se convierten verdaderamente los burgueses en nobles. Los «mecanismos de selección» de Mannheim son por consiguiente meras lucubraciones: sistemas de pertenencia escogidos de manera arbitraria, distanciados del proceso de vida de la sociedad real.

Ellos no pueden eludir consecuencias que fatalmente se parecen a las enojosas concepciones de Sombart y Ortega y Gasset. Mannheim habla de una «proletarización de la *intelligentsia*». Con acierto comprueba en primer término la saturación del mercado cultural: hay más hombres «culturalmente» calificados, es decir, dueños de una determinada formación, que puestos por cubrirse. Pero ello determinaría una disminución del valor social de la cultura, pues sería «una ley sociológica que el valor social del espíritu se rija según la vigencia social de aquellos que lo producen». Y al mismo tiempo el «valor social» de la cultura por fuerza descendería en virtud del hecho de que el reclutamiento de las nuevas promociones de intelectuales abarca estratos cada vez más bajos, en especial el de los pequeños empleados. Ello implica formalizar el concepto de proletario: aparece como una mera estructura de conciencia; por ejemplo, la que la alta burguesía reprocha a un plebeyo que ignora las reglas de juego. La génesis se desconoce por completo. La consecuencia es su falsificación. En la medida en que se comprueba la igualación de la conciencia en el nivel de la propia de los estratos inferiores, ello tácitamente se imputa a estos y a su pretendida emancipación en la democracia de masas. Pero el embrutecimiento no es causado por los oprimidos; más bien, la opresión engendra estupidez: en los oprimidos y —Mannheim no repara en esto— también en los opresores esencialmente. La saturación de los oficios intelectuales está condicionada por la saturación de la economía, y en el fondo por la desocupación tecnológica. Nada tiene que ver con esa democratización de las élites que

Mannheim cree advertir; el ejército intelectual de reserva influye sobre estas en último término. Por lo demás, la ley sociológica que afirma la dependencia de la llamada vigencia de una cultura respecto de sus portadores constituye el caso clásico de una falsa generalización. Rememoremos solamente la música del siglo XVIII, cuya importancia cultural para la Alemania de la época está fuera de duda. Mientras que los músicos, fuera de los maestros, primadonas y eunucos adscriptos particularmente a las cortes, eran muy poco apreciados; mientras que Bach transcurrió sus días como funcionario eclesiástico subalterno y el joven Haydn fue un dependiente, los músicos conquistaron vigencia social solo en la medida en que sus productos se evadieron de los requerimientos del momento y el compositor se enfrentó a la sociedad como individuo autónomo: es el caso de Beethoven. La razón del sofisma reside en el psicologismo del método. La fachada individualista de la sociedad oculta para Mannheim el hecho de que su esencia reside precisamente en desarrollar formas que se sedimentan y reducen a los individuos a la calidad de meros agentes de la tendencia objetiva. A despecho de su actitud desilusionada, la sociología del conocimiento pertenece a un punto de vista prehegeliano. Su recurso a los hombres que presuntamente ejercerían una actividad educadora del grupo —en el caso de la ley aludida los portadores de cultura— presupone trascendentalmente una armonía entre el ser social y el ser individual, cuya inexistencia configura uno de los temas más penetrantes de la teoría crítica. Ella es la doctrina de las relaciones entre los hombres solo en la medida en que es también la doctrina de la inhumanidad de sus relaciones.

Los extravíos de la sociología del conocimiento residen en el método. Este convierte los conceptos dialécticos en meramente clasificatorios. En cuanto la plenitud de contradicciones de la sociedad es introducida en clases lógicas singulares, las clases sociales desaparecen y la imagen del todo se presenta en plácida armonía. Cuando por ejemplo en la tercera parte de su libro Mannheim discierne tres grados de la conciencia: hallar, inventar y planificar, ello no significa otra cosa que el intento de interpretar el esquema dialéctico de las épocas, pura y simplemente, como un esquema de modos de comportamiento sujetos a fluidas variaciones, en las que desaparecen las antítesis determinantes: «Es claro que el pasaje del pensamiento inventor —que realiza racionalmente determinadas metas— al planificador es un pasaje fluido. Nadie podrá indicar el tipo de previsión o el ensanchamiento del campo de la regulación consciente que significaría el comienzo del pasaje del grado del pensamiento inventor al del planificador». La idea de una transición continua desde la sociedad liberal a la «planificada» responde al hecho de que aquella se concibe como una transición entre diferentes modos de «pensar». Ello induce a creer que el proceso social estaría gobernado por un sujeto único que reabsorbería en sí las contradicciones. La traducción de los conceptos dialécticos en términos clasificatorios abstrae de las condiciones del poder real de la sociedad, únicas de las cuales dependen aque-

llos grados del pensamiento. «Lo nuevo de la consideración sociológica del pasado y del presente consiste en abordar la historia como un campo de experimentación para intervenciones reguladoras»: como si la posibilidad de tales intervenciones coincidiera siempre con el grado de comprensión alcanzado. Tal nivelación de las luchas sociales en meros modos de comportamiento espiritualizados de antemano y definibles formalmente admite edificantes proposiciones acerca del futuro: «Pero restaría aún otro camino, a saber, realizar la planificación unitaria sobre la base de una actitud favorable al pacto y al compromiso, con lo cual se impondría también en la cima de la sociedad aquella mentalidad que antes fue posible verdaderamente, dentro de ella, en enclaves pacificados». Con la idea de compromiso se arrastran las mismas contradicciones que la planificación debía cancelar: el concepto abstracto del planificar las oculta de antemano y él mismo es un compromiso entre el *laisser faire* conservador y la comprensión de la insuficiencia de este.

Los conceptos dialécticos no son «traducibles» en términos de sociología formal sin que su verdad sufra menoscabo. Mannheim coquetea con el positivismo en la medida en que cree poder apoyarse en hechos objetivamente dados, pero «inarticulados» (de acuerdo con la expresión algo vaga que él emplea), que podrían ser «elaborados» mediante el mecanismo conceptual de la sociología y elevados a la condición de conceptos universales. En ello se acomoda a la lógica corriente de la ciencia. La clasificación según conceptos de ordenamiento, sin embargo, solo sería un procedimiento cognoscitivo satisfactorio si los hechos que presuntamente son dados de manera directa pudieran ser separados de sus fundamentos con tanta facilidad como se figura un «primer abordaje» ingenuo. No cuando la realidad social tiene una constitución «articulada» en grado sumo y preordenada respecto de cualquier abordaje teórico, dependiendo de ella el sujeto científico junto con los elementos que se dan a su experiencia. Cuanto menos los «hechos» iniciales resisten como datos subsistentes, descriptivos, al análisis progresivo, tanto menos tiene la sociología la libertad de disponer de ellos por vía de clasificación según los requerimientos del caso. La necesaria corrección de los «hechos» a medida que avanza el conocimiento teórico de la sociedad no significa solo, como cree la experiencia ingenua, que sería preciso escoger otros esquemas de ordenamiento subjetivos, sino que esos mismos elementos, que presuntamente son dados, representan algo más que un mero material que debería elaborarse conceptualmente: llevan la impronta del todo y por ello se encuentran «estructurados» en sí. Solo se abandonará el idealismo cuando se renuncie a la libertad de la formación abstractiva de conceptos. La tesis del primado del ser sobre la conciencia incluye la exigencia metodológica de no limitarse a forjar y verificar conceptos según el criterio de rasgos únicos acordes a las necesidades prácticas del pensamiento, sino que se debe expresar en su formación y movimiento las tendencias de desarrollo de la realidad. La conciencia

de la sociología del conocimiento se ha resistido a esa exigencia. En ella las secciones abstractivas son arbitrarias en la medida en que solo responden a una experiencia que procede por vía de diferenciación y corrección. Mannheim se veda la consecuencia de que el registro «sin prejuicios» de los hechos es ficticio; que el investigador de la sociedad no tiene que ordenar un material empírico caótico y sin cualidades, sino que el material de su experiencia es el orden social, que constituye un «sistema» en el sentido más fuerte que la filosofía pueda encontrar; y que sobre la verdad y falsedad de sus conceptos no deciden tanto su universalidad y su cercanía respecto de los hechos «puros» cuanto, más bien, el que ellos aprehendan de manera suficiente las leyes del movimiento real de la sociedad y vuelvan transparentes, en esta, los hechos brutos. Ante un sistema de coordenadas definido por conceptos como integración, élite o articulación, aquellas leyes determinantes, junto con lo que ellas significan para la existencia de los hombres, aparecen como algo contingente o accidental, como meras «diferenciaciones» sociológicas; por ello esa sociología que procede por vía de generalizaciones y diferenciaciones opera como un escarnio de la realidad. No retrocede ante formulaciones como «prescindiendo de la concentración y centralización del capital». Tales cortes abstractivos no son «neutrales». Aquello de que una teoría prescinde y aquello que tiene en cuenta constituyen su cualidad. Echando mano de tal recurso se podría emprender, por ejemplo, un análisis de las élites mediante la consideración de grupos como los vegetarianos o los mazdeístas, y corregir luego este análisis mediante refinamientos conceptuales de manera de ocultar su patente carácter absurdo. Pero ninguna corrección podría salvar el hecho de que la elección de las categorías básicas es falsa: que el mundo no está organizado según esas categorías. Esta falsedad, a pesar de las correcciones, desplazaría de modo tal el acento que tales conceptos quedarían vaciados de realidad: las élites seguirían siendo «grupos de la forma mazdeísta», con el añadido de la cualidad «poder social». Cuando Mannheim afirma que «en lo cultural (y en verdad tampoco en lo económico) jamás existió un liberalismo absoluto en el sentido de que junto al libre imperio de las fuerzas sociales no se ejerciese también alguna regulación, en la educación por ejemplo», es manifiesto que él se empeña en aportar una corrección diferenciante a la creencia según la cual el principio del *laisser-faire*, cuyo carácter ideológico se ha advertido hace mucho tiempo, habría reinado sin restricción alguna. Sin embargo, y precisamente por la elección de ese concepto inicial, diferenciado *a posteriori*, se desfigura la verdad: la comprensión de que ese principio, aun durante el liberalismo, meramente ocultó el poder económico y que, de acuerdo con ello, la selección de los «bienes de cultura» se realizó en lo esencial según el patrón de la conformidad de esos bienes a los intereses sociales dominantes. La comprensión de un hecho fundamental de la ideología se volatiliza en mera fineza: el método pretende demostrar, conciliadoramente, que tampoco olvida lo concreto, cuando

debería orientarse de manera prevalente por lo concreto sin volver autónomos los inevitables conceptos universales.

La insuficiencia del método se vuelve manifiesta en sus polos: la ley y el «ejemplo». Cuando la sociología del conocimiento subsume bajo las unidades generales supremas los hechos brutos como meras diferenciaciones, atribuye para hacerlo, precisamente a esos términos universales arbitrarios, en cuanto «leyes» sociales (p. ej., del tipo de la relación mencionada entre bienes culturales y la vigencia social de quienes los producen), un poder autónomo sobre los hechos. Hipostasía tales unidades. A veces ellas adquieren un carácter exuberante: «Ahora bien, existe una ley decisiva bajo cuyo signo nos encontramos hoy. Campos no planificados, regulados por selección natural, por una parte, y por la otra formaciones ajustadas de manera deliberada y descubiertas según metas conscientes, pueden coexistir sin fricciones solo mientras el campo de lo no planificado sea el dominante». Proposiciones cuantificadas de este tipo en modo alguno presentan mayor evidencia que las de la metafísica de Baader, a las que solo aventajan por su falta de fantasía. La hipóstasis de los conceptos universales se percibe con toda precisión como defecto en los *principia media* intercalados por Mannheim en su obra, a cuya condición rebaja él las leyes dialécticas del movimiento. Afirma: «Por mucho que se historicen y diferencien los *principia media* y los conceptos empleados en ellos ("capitalismo desarrollado", "desocupación estructural", "ideología de los empleados"), es preciso no olvidar que en ellos se diferencian e individualizan determinaciones abstractas y generales (fuerzas activas universales). En un sentido determinado no son más que un haz temporariamente reunido de series de causas, que en su reunión operan como un complejo causal único. Nuestros ejemplos demuestran que en lo esencial se trata en aquellos de fuerzas operantes historizadas e individualizadas generales. Tras la primera observación se oculta el principio universal del funcionamiento de un orden de la sociedad con personas de derecho que contratan libremente; tras la segunda, los efectos psicológicos universales de la "desocupación" en general, y tras la tercera, la ley universal según la cual las esperanzas de mejoramiento alentadas por grupos e individuos tienden a obrar en el sentido del ocultamiento de su situación colectiva». Según Mannheim, no incurriría en un error de poca monta quien creyese suficientes las representaciones acerca del hombre en general y «desdeñara y pasara por alto en los modos de comportamiento concreto de estos tipos históricos los principios universales de la psique humana». De acuerdo con ello, el acontecimiento histórico parece a veces determinado por causas «generales» y otras por causas «particulares», que componen un cierto «haz». Pero esto implica confundir los grados de abstracción con causas. En el desconocimiento de las «fuerzas universales» ve Mannheim el defecto decisivo del pensamiento dialéctico —como si la forma mercancía no fuera bastante «general» para todas las cuestiones que él trata—. Sin embargo, tales «fuerzas generales» no son autóno-

mas por contraposición a otras «particulares» cualesquiera, como si, por ejemplo, un acontecimiento concreto fuese «causado» primero por la proposición causal y luego por la «situación histórica» específica. Pero ningún acontecimiento es causado por fuerzas generales o aun leyes: la causalidad no es la «causa» de los acontecimientos sino el término universal conceptual supremo bajo el cual pueden reunirse las causaciones concretas. Tampoco aquella observación de Newton acerca de la caída de las manzanas tiene el sentido de que en ella la ley general de la causalidad «produciría efectos» en conjunción con factores de grado de abstracción menor. Solo en lo particular, y no accesoriamente respecto de esto, se impone la causalidad. Y solo en esa medida la manzana que cae puede considerarse «expresión de la ley de la gravitación» en general: la ley de la gravedad depende de la caída de esta manzana tanto como esta de aquella. El juego concreto de las fuerzas admite ser reducido a esquemas de diferentes grados de universalidad, pero no existen fuerzas «generales» y «particulares» que se combinen. El pluralismo mannheimiano, dentro del cual lo único y decisivo aparece meramente como *una* perspectiva entre muchas posibles, no puede sustraerse de buen grado a la adición de fuerzas operantes universales y particulares.

Con ello el hecho, de antemano bautizado como «situación única», se convierte en mero ejemplo —mientras que la teoría dialéctica, como Kant antes que ella, tuvo que impugnar el concepto del ejemplo—. Los ejemplos fungen de ilustraciones reemplazables según el capricho; por eso a menudo se los escoge confortables, distanciados de las verdaderas miserias de la humanidad del presente, o bien se los inventa. A trueque de ello rápidamente reciben su castigo. Mannheim opina, verbigracia: «He aquí un ejemplo ilustrativo de perturbaciones que provienen de una irracionalidad sustancial: los diplomáticos de un país han meditado cuidadosamente una serie de acciones y las han cotejado con otros cursos de acción planeados; entonces uno de ellos, presa de una súbita crisis de nervios, obra en contra del plan y lo arruina». Inútil disfrazar tales nimiedades como «fuerzas operantes»; no solo se sobrevalora románticamente el «campo de acción» de cada diplomático: tales yerros se salvarían en cinco minutos con un llamado telefónico, sino que estos mismos sobrevienen en el curso de un desarrollo político que es más poderoso que los análisis de los diplomáticos. O bien ejemplifica Mannheim, con la intuitividad propia de los libros infantiles: «Como soldado, deberé controlar mis impulsos y deseos en grado muy diferente que cuando soy un cazador libre, que solo de manera fluctuante está orientado por su meta y solo ocasionalmente debe hacerse violencia: en el instante en que debe disparar sobre su presa». Como es sabido, en nuestra época el oficio de cazador ha sido reemplazado por el deporte cinegético; pero aún un cazador deportivo que solo se haga violencia «en el instante en que debe disparar sobre su presa», como es evidente, para no asustarse del estampido de su propio rifle, difícilmente cazará algo; es muy probable que la presa huya, y

hasta es posible que él ni siquiera descubra su pista. La inanidad de tales ejemplos mantiene la relación más estrecha con el modo de operar de la sociología del conocimiento. Escogidos subjetivamente de la manera más neutral posible y por lo tanto inesenciales de antemano, ellos resultan despistantes. En su origen, la sociología creyó ser la crítica de los principios de la sociedad, a la cual se oponía. La sociología del conocimiento se satisface con reflexiones acerca de los cazadores de gabán verde o de los diplomáticos de frac negro.

Adónde conduce en cuanto a su contenido semejante formalismo en la creación de conceptos se revela tan pronto como se formulan exigencias programáticas. Respecto de la organización social en su conjunto se reclama un «óptimo», sin reparar en el abismo que nos separa de este. Con que nos pongamos de acuerdo racionalmente todo quedará en orden. A ello responde el ideal mannheimiano de un «camino aconsejable», intermedio respecto del «conservatismo no consciente» y la «mala utopía»: «Pero al mismo tiempo entrevemos desde este punto, en sus grandes líneas, una solución posible de las tensiones del presente, y es ella una suerte de democracia autoritaria con planificación, que a partir de los principios hoy contrapuestos creará un sistema equilibrado». Y a ello se acomoda también su utilización ergotista de la «crisis», que sería el problema del hombre; pese a todas sus declaraciones en contra de la nueva antropología alemana, Mannheim comparte ese tema con ella y con los filósofos de la existencia. Pero especialmente dos rasgos señalan el conformismo de la sociología mannheimiana del conocimiento. El primero: el suyo no pasa de ser un pensamiento-síntoma. Todo él tiende a sobrevalorar la importancia de las ideologías respecto de aquello a lo cual responden. Tranquilamente comparte con estas esa concepción equívoca de lo «irracional», a lo cual justamente sería preciso aplicar el poder de la crítica. «Debe comprenderse también que lo irracional no es algo nocivo en cualquier circunstancia; por lo contrario, es quizá la fuerza más valiosa del hombre, por ejemplo cuando opera como impulso poderoso para el logro de metas racionales objetivas, o cuando crea valores culturales en figura de sublimaciones y cultivo, pero también cuando, como vitalidad pura, aumenta la alegría de vivir, y ello sin destruir desordenadamente la vida de la sociedad». No se advierte qué sería eso irracional que crearía, mediante el cultivo, valores culturales, los cuales *ex definitione* son el producto del cultivo; o bien que «incrementaría» una alegría de vivir que de todos modos es ya irracional. Como quiera que sea, es desdichada la equiparación entre fuerza impulsiva y lo «irracional». En efecto, el concepto cubre la libido y la figura de su represión de manera indiferente y «neutral frente a los valores». Lo irracional, en Mannheim, parece prestar a las ideologías una sustancialidad que sabe por cierto de una censura paterna pero no es destruida por referencia a lo velado. Pero con la aceptación positivista de los síntomas, con la indiferencia ante la reivindicación que plantean las ideologías, se hermana la praxis dominante

del materialismo vulgar: al par que permanece intacta la fachada en el relumbrón del análisis solícito, la sabiduría última de esta sociología consiste en afirmar que en el interior de la casa no podría prosperar estímulo alguno que seriamente pugnara por salir del círculo que ella tiene demarcado: «En los hechos, el repertorio de ideas existente (en completo acuerdo con lo que sucede con el acervo de palabras) jamás traspasa el horizonte y el radio de acción de la comunidad social existente». Entonces lo que siempre «traspasa» pudo aparecer fácilmente como «organización dirigida a despertar el entusiasmo por ciertos valores anímicos, etc.». Este materialismo, semejante al de un padre de familia que de antemano excluyera por completo la posibilidad de que su hijo pudiese pensar algo nuevo, pues ya todo estaría pensado, y le recomendara por ello ganar dinero disciplinadamente y de buen grado; este materialismo sabio y desilusionante es el reverso de un idealismo de la consideración histórica, del que Mannheim empero abjura, particularmente en la construcción de la «racionalidad» y del progreso, y a consecuencia del cual ciertas transformaciones de la conciencia deben poder «desquiciar, por así decir desde el interior, el principio de construcción de la sociedad».

La verdadera fuerza de atracción de la sociología del conocimiento puede por ello buscarse solo en el hecho de que esas transformaciones de la conciencia, en cuanto logros de la «razón planificante», son propuestas por referencia directa a los planificadores de nuestros días: «El hecho de que en la sociedad por completo racionalizada funcionalmente, la consideración acabada de las series de acciones se cumpla solo en las cabezas de unos pocos organizadores asegura a estos un papel clave en la sociedad». Se trasluce aquí un motivo que rebasa la conciencia de la sociología del conocimiento: el espíritu objetivo, en cuanto es el de esos «pocos organizadores», se expresa en ella. En tanto la sociología del conocimiento sueña con nuevos campos de labor académica, sirve sin sospecharlo a quienes no han vacilado un instante en destruir aquellos. Las convicciones de Mannheim, tomadas del *common sense* del viejo liberalismo, en definitiva concluyen en la mera recomendación de «planes» sociales que no penetran en el suelo social. Las consecuencias del contrasentido que se ha hecho manifiesto, pero que Mannheim apenas comprueba en la superficie y como «crisis de la cultura», deben ser paliadas desde lo alto: por quienes pueden tomar disposiciones. Pero esto significa, lisa y llanamente, que el liberal, no viendo salida alguna, se convierte en portavoz de una organización dictatorial de la sociedad, aun cuando crea oponerse a ella. El sociólogo del conocimiento podría objetar que la instancia de su planificación no es el poder sino la razón, y que ante ella tendrían que doblegarse los poderosos. Pero desde los reyes filósofos de Platón deberíamos saber en qué consiste tal doblegamiento. Y a la previa exaltación de la *intelligentsia*, por parte de Mannheim, como estrato que sobrevuela libremente, no deberíamos oponer tanto el postulado reaccionario de su «ligazón con el ser» cuanto recordar que precisa-

mente la *intelligentsia,* de la que se pretende que sobrevuela libremente, tiene sus raíces en el mismo ser que sería preciso cambiar y cuya crítica ella meramente finge. Para ella, «racional» significa el funcionamiento óptimo del mecanismo, es decir aquel que difiera la catástrofe, prescindiendo por completo de considerar si este, en su totalidad, no sería más bien lo irracional óptimo. Obtener su sobrevivencia mediante tal planificación conduce en los sistemas totalitarios a aquella figura que consiste en empujar con métodos bárbaros bajo la superficie de la sociedad las contradicciones que él mismo por fuerza engendra. Los abogados de tal planificación confieren el poder en nombre de la razón a aquellos que de todos modos ya lo poseen en nombre del enceguecimiento. El poder de la razón del presente es la razón ciega de quienes hoy son poderosos. Pero como él se encamina hacia la catástrofe, seduce al espíritu, el cual lo niega con mesura para abdicar finalmente ante él. Este se llama a sí mismo liberal, pero para él la libertad es ya, «sociológicamente considerada, nada más que una desproporcionalidad entre el crecimiento del radio de acción de los mecanismos de influencia susceptibles de organización central, por un lado, y el crecimiento de la unidad grupal que ha de ser influida, por el otro». La sociología del conocimiento inviste a la *intelligentsia* desarraigada de una función pedagógica en la que ella debe aprender a olvidarse a sí misma.

Séptima parte. Esbozos de crítica emprendidos fuera de Alemania

Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento

C. Wright Mills

[*The American Journal of Sociology*, vol. 46, nº 3, noviembre de 1940, págs. 316-30.]

Resumen:
Una confusión epistemológica ha impedido hasta ahora el conocimiento correcto de aquellos ámbitos del pensar efectivo que están sometidos a influencias histórico-sociales. El problema de las consecuencias lógicas de la sociología del conocimiento no ha sido discutido aún de manera apropiada. El pragmatismo norteamericano de Peirce, Dewey y Mead plantea a la sociología del conocimiento la tarea de redefinir y resolver ese problema. El presente artículo aborda esa tarea. En él se estudian y analizan trabajos concretos, ejemplos y el *modus operandi* de las consecuencias metodológicas de las investigaciones sociológicas.

Muchos pensadores que se han ocupado de este problema opinan que la sociología del conocimiento carece de importancia respecto de la teoría del conocimiento, puesto que el análisis sociológico de las investigaciones no trae consecuencia alguna respecto de las normas de la «verdad y corrección».[1]

1 En su estudio sobre *Ideología y utopía*, de Mannheim, Von Schelting llega a esta conclusión: «No tiene sentido creer que el origen y los factores sociales influyan de algún modo sobre el valor de las ideas y conceptos así generados, y en particular sobre el valor teórico (. . .) es decir la verdad (. . .) de adquisiciones cognoscitivas» (*American Sociological Review*, vol. 1, nº 4, pág. 634). Por eso la referencia de las categorías del pensamiento a situaciones sociohistóricas no se considera una crítica justificada ni una reformulación de los criterios «tradicionales» de corrección y verdad (cf la crítica de T. Parsons al trabajo de Von Schelting, «Max Webers Wissenschaftslehre», *American Sociological Review*, vol. 1, nº 4, pág. 675 y sig.). Hans Speier, que sostiene un punto de vista parecido, habla de «intromisión de la sociología en el ámbito filosófico», y diferencia entre pensamiento «activante» y «teórico». Este último, del cual se supone que persigue solo la «verdad», evidentemente no debería ser analizado en términos sociológicos. Siguiendo a Grünwald afirma Speier: «La corrección de un juicio no depende de su géneris» (*American Sociological Review*, vol. 1, nº 4, pág 682, en la reseña de la obra de E. Grünwald, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*; cf. H. Speier, «The social determination of ideas», *Social Research*, vol. 5, nº 2). De tal modo querrían Von Schelting y Speier restringir el objeto y el contenido de la sociología del conocimiento. R. K. Merton aceptó de manera explícita este punto de vista negativo en «The sociology of knowledge», *Isis*, vol. 27, nº 3. También R. Bain y R. M. McIver señalan en sus conferencias, pronunciadas en 1937 en Atlantic City, que ellos no atribuyen a la sociología del conocimiento

Acaso el problema fue planteado de manera demasiado estrecha y al mismo tiempo demasiado amplia. Es cierto sin duda que del conocimiento de la «posición social» de un pensador no puede inferirse si sus proposiciones son correctas o falsas. En este sentido amplio la sociología del conocimiento carece de consecuencias respecto de la teoría del conocimiento. Pero la cuestión es mucho más complicada; las consecuencias no son tan directas.
Una investigación analítica de las concepciones para las cuales la sociología del conocimiento es indiferente respecto de la teoría del conocimiento, y una solución del problema genérico de que la primera manifiestamente se ocupa, procederán por vía indirecta y de ese modo darán respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿De qué tipo es la naturaleza genérica, la derivación y la función de formas epistemológicas, criterios de verdad o modelos de verificación?
2. ¿En qué posiciones determinadas, en qué ámbitos y en qué tipos de investigación pueden los factores sociales operar como determinantes del conocimiento?

Es manifiesto que «verdad» y «objetividad» poseen sentido y significación práctica solo dentro del marco de un modelo o sistema de verificación universalmente reconocido. Quien afirme que los lazos sociales carecen de importancia respecto de la verdad de una proposición, debería indicar también las condiciones de las cuales a su juicio dependen la verdad y la corrección. Debería exponer con precisión la parte del pensamiento que no puede ser influida por factores sociológicos y aquello de lo cual de hecho dependen la verdad y la corrección. Quienes defienden el punto de vista negativo tendrían que exponer el modo como estos criterios de verdad y corrección están constituidos, los principios de los que derivan, así como la índole de su funcionamiento. Existieron y existen muchas posibilidades de determinar la «verdad» y la «corrección». ¿Qué criterios determinados se suponen aquí? ¿Acaso las reglas de la lógica aristotélica?
Fritz Mauthner emprendió una precisa aunque breve investigación sociológica de estas reglas y señaló que la difusión de los estudios de gramática hindú y factores culturales tradicionales influyeron sobre su formulación y subsistencia.[2] Dewey desarrolló una teoría de bases empíricas; para él, aquella lógica lleva la impronta de las categorías lingüísticas dominantes en la sociedad griega. Demostró la acción de factores sociales y estético-sociales sobre estos criterios de corrección, y puso de manifiesto las condiciones bajo las cuales ellos nacieron.[3]

consecuencias para la teoría del conocimiento. G. H. Sabine define esta opinión en «Logic and social studies», *Philosophical Review*, vol. 48, 1939, págs. 173-74.
2 *Aristotle*, trad al inglés por C. D. Gordon, Nueva York, 1907.
3 *Experience and nature*, Nueva York, 1929, págs. 48-50, 87, 91-92. Respecto de la formulación de una teoría sociológica del carácter y de los cambios de la

El paradigma oficial y monopólico de verdad y corrección aceptado por la escolástica medieval estuvo sin duda influido por factores de esta índole: por «la posición jerárquicamente centralizada de la élite intelectual, con su poder que al mismo tiempo era político y espiritual, con su pensamiento y su fe rigurosos y sus reglas dialécticas de admisión. Estuvo influido también por el hecho de que —a consecuencia de esa organización social, que subsistió durante muchos siglos— la *logica utens* y el esquema de conocimiento de los pensadores individuales coincidieron por completo dentro de la mayor parte de la élite».[4]

¿Se aplica la concepción que aquí se discute a formulaciones epistemológicas más modernas, por ejemplo a las de los siglos XVII y XVIII? Mannheim ha señalado en tal sentido que estas últimas estuvieron influidas por la condición revolucionaria del tercer estado y en particular por su carácter «individualista».[5] E. Conze demostró de manera convincente el «origen burgués del nominalismo».[6] Sin duda, también la doctrina del conocimiento protestante de Descartes es susceptible de investigación sociológica. Y los principios «utilitaristas» y «experimentales» de verificación se vieron con seguridad reforzados por el *ethos* social del puritanismo del siglo XVII.[7]

Existieron y existen diferentes reglas y criterios de corrección y de verdad, y estos criterios, en los cuales se fundó la determinación de la verdad de las proposiciones en las diferentes épocas, son a su vez totalmente susceptibles, respecto de su permanencia y mutabilidad, de una relativización histórico-social.[8] Además, poseemos ya teorías sociológicas respecto de la esencia y el origen de algunos de ellos. Ni los criterios ni los modelos de verificación y observación son trascendentes. No se los extrae en su pureza teórica de un mundo platónico de ideas, aunque pueda justificarse de tal modo su «elección» y el uso de un tipo determinado de criterios. No son componentes de una dotación apriorística o innata del «espíritu», que sería lógico por naturaleza.[9] Por el contrario, la diversidad histórica de tales modelos corrobora la concepción de Dewey, según la cual ellos nacen de investigaciones en

lógica, cf. mi ensayo «Language, logic and culture», *American Sociological Review*, vol. 4, 1939, pág. 5.

4 C. Wright Mills, «Types of rationality», manuscrito inédito.

5 K. Mannheim, *Ideologie and utopia*, trad al inglés por L. Wirth y E. Shils, Nueva York, 1936, 1ª parte, esp. págs. 24-28.

6 *Marxist Quarterly*, vol. 1 nº 1; discusión en los nos. 2-3; cf. también P. P. Wiener, «Notes on Leibnitz's conception of logic and its historical context», *Pbilosophical Review*, noviembre de 1939.

7 Cf. R. K. Merton, *Science, society and technology in seventeenth-century England*, Brujas, 1938, y la bibliografía consignada allí.

8 Además de los estudios citados, cf. P. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, Nueva York, 1937, vol. II; aísla las diferentes formas de valoración y las emplea como clave de la investigación.

9 Así, Hans Speier habla de una «propiedad de la naturaleza humana, que impulsa al hombre a buscar la verdad» («The social determination of ideas», en *op. cit.*, págs. 186, 193). Respecto de una concepción opuesta, cf. *infra*, así como A. Goldenweiser, *Robots or Gods?*, Nueva York, pág. 53.

determinadas épocas y dentro de determinadas sociedades. La tesis de Dewey acerca del carácter y la ocasión histórica de las (nuevas) formulaciones lógicas y epistemológicas [10] toma en cuenta de manera empírica los datos históricos. Hace cuarenta años proclamó su aserto de que los modelos de verificación en que se basa el reconocimiento de la verdad representan formas que surgen de investigaciones efectivas y que fuera de tales investigaciones carecen de significado: «La investigación (es decir la lógica) es la *causa cognoscendi* de las formas lógicas; y por su parte la investigación primaria es la *causa essendi* de esas formas, la que es descubierta por la investigación de la investigación».[11] Un examen cuidadoso muestra que entre las ideas de Dewey y las de Mannheim acerca de la índole genérica y la derivación de las formas epistemológicas no existe una diferencia radical.[12] Mannheim escribe: «El método indirecto de descubrimiento de la verdad mediante la historia social resultará en último análisis más fructífero que el método lógico directo». La concepción de Mannheim es compatible con el programa que Dewey se propuso desde 1903, es decir, desde que abandonó el interés y la controversia tradicionales por la relación omnipresente entre el pensar en general y la realidad en general y se empeñó en un estudio especial de la conexión, el fin y el resultado de un tipo particular de investigación.[13] A partir de las normas según las cuales las ideas eran aceptadas y rechazadas, pudo C. S. Peirce discernir cuatro segmentos en la historia del espíritu.[14] Su labor comparativa y casi sociológica fue previa y preparatoria respecto de su admisión de un modelo de observación y descripción que él discernió a partir de la ciencia empírica, generalizándolo. Pero no todos los pensadores y filósofos han procedido de manera tan consciente y radical como Peirce en la elección del modelo de verificación que ha de servir de criterio a su pensamiento. La «aceptación» (empleo) y «rechazo» de modelos de verificación por parte de pensadores individuales y élites constituye una esfera más vasta en la que intervienen factores extralógicos y aun sociológicos, que pueden alcanzar importancia respecto de la corrección del pensamiento de una élite.

La «ideología total, absoluta y universal» de Mannheim, en que la posición social influye sobre «la estructura de la conciencia en su totalidad» —tanto en la forma como en el contenido— puede ser entendida en el sentido de esta relativización histórico-social

10 *Logic; The theory of inquiry*, Nueva York, 1938, cap. I; «Philosophy», *Research in Social Science*, W. Gee, ed., pág. 251 y sigs.; cf. también H. Reichenbach, *Experience and prediction*, Chicago, 1938, cap. I.

11 J. Dewey, *Logic*, pág. 4.

12 Por ejemplo: «...los modos y estructuras de pensamiento representativos según los cuales se instituye en general un concepto de la esencia de la verdad (...) El propio concepto de la verdad depende de los modos del saber ya existentes» (K. Mannheim, *op. cit.*, pág. 262).

13 *Studies in logical theory*, Chicago, 1909, caps. 1-4.

14 «Methods of fixing belief», *Collected papers*, Cambridge, Mass., 1934, vol. V, libro II, cap. 4, secc. 5. Los ensayos pragmáticos de Peirce contienen referencias muy instructivas para la sociología del conocimiento (véanse especialmente las secciones 2 y 5).

de un modelo de la verdad, y de tal modo ilustra la influencia de la «posición» social sobre la «elección» de un modelo con preferencia a otros. Las observaciones de Mannheim en modo alguno contradicen esta comprobación analítica más clara.

Quienes afirman que las investigaciones sociológicas del pensamiento no tienen consecuencias respecto de la verdad o corrección de este pensamiento, desconocen el origen y la esencia de los criterios de que dependen la verdad y la corrección en cada época. Omiten también el hecho de que estos criterios, así como su aceptación o rechazo selectivos por parte de las diferentes élites, son susceptibles de influencias culturales y de investigación sociológica. Suponen, como es manifiesto —aunque sin demostrar su posibilidad—, que aquello de lo cual depende la verdad no puede ser investigado de manera empírica y sociológica. En esta opinión los refirma una confusa teoría del conocimiento y del espíritu que prohíbe cualquier análisis de aquellos aspectos o campos del proceso del pensar en los que intervengan factores extralógicos, y en los que puedan estos ser pertinentes respecto de la verdad de los resultados. En efecto, a menudo atacan la opinión según la cual la corrección de un juicio depende de su génesis, y tienden a identificar el concepto de «génesis» con el de motivación del pensamiento individual.[15]

Sin embargo, también el modelo de pensamiento «científico» hoy dominante, que en lo esencial deriva de las investigaciones de la ciencia de la naturaleza a partir del Renacimiento, distingue entre la verdad de los resultados y los motivos y condiciones sociales de una investigación. Este paradigma exige, en efecto, que todas las proposiciones sean verificadas mediante determinados procedimientos que no dependan de la posición social ni de los motivos de quienes las formulan. La posición social no influye sobre la verdad de las proposiciones comprobadas según este modelo de verificación. Sin embargo, aquella muy bien puede influir sobre el hecho de que determinados grupos de pensadores, en nuestros días o en épocas anteriores, empleen este modelo o uno diferente. En modo alguno todos los pensadores de todas las épocas aplicaron este particular modelo de verificación. Muchos ni siquiera hoy lo aceptan. Numerosos científicos sociales de nuestra época conocen este modelo de la ciencia natural solo por el nombre, y su «empleo» de él se limita a incluir aquí y allá en sus obras un par de expresiones técnicas. Este modelo particular no existió antes del auge de la ciencia natural en Europa occidental; por lo demás, ello era imposible ya que dependía de este tipo de investigación.

Pero aun en investigaciones que cumplen las exigencias de este paradigma, los aspectos de la investigación que pueden depender de factores sociales no se limitan a los motivos o la posición social del pensador. Cualquier esquema de observación y corroboración

15 Así, Speier diferencia entre aquellos modos de pensar que a su juicio no son asequibles a la investigación sociológica, y los modos de pensar activantes, que descansan en la motivación epistemológica y el propósito del pensador individual (véase *infra*).

puede a su vez ser relativizado, y la «selección» y empleo de un modelo determinado (así como su difusión entre las diferentes élites) es susceptible de explicación sociológica. Queremos mencionar ahora otros dos aspectos de la investigación que están sometidos a influencias histórico-sociales posibles y que pueden influir sobre los criterios y por lo tanto sobre la verdad y corrección de los resultados:

1. Las categorías en que se basa cualquier consideración e investigación se relacionan con situaciones sociales y factores culturales. Numerosos investigadores [16] han señalado el modo en que los conceptos, como subrogados de la solidaridad social, influyen sobre investigaciones que en apariencia son libres y no dependen de la sociedad. La demostración de que los significados de los conceptos de que depende una investigación están informados por el medio puede ser entendida como crítica de la defendibilidad de los resultados de esta investigación. Según C. W. Morris, la dimensión «pragmática» del hecho lingüístico (que incluye el sociológico) está ligada esencialmente con las dimensiones semántica y sintáctica.[17] En determinadas investigaciones puede considerarse juntamente lo que es considerado problemático y los conceptos de que se dispone y que se emplean.[18] En relación con ello se debe observar que en el marco de la perspectiva sociológica los problemas que merecen estudio pueden ser considerados, desde los puntos de vista más diversos, como conectados con el intelecto y la cultura. El análisis de la selección de los problemas desde el punto de vista de los valores motivantes no es más que una forma de tal conexión, y por cierto la más grosera.
2. La teoría social del conocimiento se relaciona de manera estrecha con esa concepción de las categorías. Cuando se apropia de un vocabulario técnico, con sus conceptos y clasificaciones, el pensador adopta por así decir una lente coloreada. Ve un mundo de objetos técnicamente coloreado y esquematizado. El lenguaje especializado representa una genuina forma apriorística de conocimiento [19] que sin duda influye sobre los resultados de la investigación. Las teorías del conocimiento se diferencian por el grado en que introducen el elemento empírico, pero igualmente por el

16 J. Dewey, *Logic*, cap. 1; E. Vivas, «A note on the question of class science», *Marxist Quarterly*, nº 3, pág. 437 y sigs.; para referencias más amplias cf. C. W. Mills, «Language, logic and culture», en *op. cit.*, págs. 676-80, y en particular la aplicación que hace M. Granets de la teoría sociológica de las categorías, de Durkheim, en *La pensée chinoise*, París, 1938; además, C. W. Mills, «M. Granet's Contribution to sociology of Knowledge», University of Wisconsin, Department of Sociology, 1940, manuscrito hectografiado.
17 «Foundations of the theory of signs», *International Encyclopaedia of Unified Sciences*, Chicago, vol. 1, nº 2, 1938. Este libro y los movimientos inspirados en él constituyen fuentes sumamente ricas para la sociología del conocimiento.
18 C. W. Mills, «Language, logic, and culture», en *op. cit.*, pág. 675 y sigs.
19 Cf. G. A. De Laguna, *Speech*, New Haven, 1927, pág. 344, y el índice («Percepción»); además, M. Sherif, *The psychology of social norms*, Nueva York, 1936; véase el índice de temas.

modo en que han incorporado este: cuando consideran el mundo con miras a la confirmación de sus conceptos, ya sus conceptos han informado lo visto. Diferentes élites técnicas poseen diferentes capacidades de conocimiento. La confirmación empírica no puede ser solamente un procedimiento simétrico simple y positivista. De tal modo, las dimensiones de observación de cualquier modelo de verificación están influidas por el lenguaje selectivo de quien lo utiliza. Y este lenguaje no deja de llevar una impronta histórico-social. Es bien manifiesta la significación de esta teoría social del conocimiento respecto de las teorías simples correspondientes acerca de la verdad. Cuando se omiten esos ámbitos de la investigación que son pertinentes respecto de la «verdad», la «objetividad» y la «neutralidad» de los resultados, se coarta de manera arbitraria el objeto legítimo de una sociología empírica del conocimiento.

En las discusiones referidas al presente problema reaparece de continuo un argumento dirigido en contra de todas las formas del relativismo.[20] Las afirmaciones y argumentos del relativista son también relativos; por ello no tiene derecho a conceder o denegar la verdad del pensamiento de otros. O bien su argumento y su afirmación son absolutamente verdaderos, y entonces el relativismo es contradictorio en sí.[21] Es posible formular este argumento en términos estrictamente lógicos: a) El pensar es una función de factores culturales. (Con ello se arruina su «objetividad», su «corrección no partidista».) b) La sociología del conocimiento es un tipo de pensamiento. c) Por lo tanto, la sociología del conocimiento es una función de factores culturales. (Por esta razón no puede ser «objetiva» ni «correcta».) El propio Mannheim documentó empíricamente un argumento semejante dividido en tres pasos.[22] Demostró las condiciones culturales y políticas de la sociología del conocimiento. Lo que tenemos que investigar son las premisas y supuestos del «porqué» y el «mediante qué». Como es patente, los argumentos antirrelacionistas desconocen el carácter y la condición de las formas epistemológicas (cf. *supra*, 1 y 2). Suponen la existencia de una verdad absoluta, independiente de cualquier investigación, y en general poseen sentido sólo desde ese punto de vista absolutista. Las proposiciones de la sociología del conocimiento pueden comprobarse por referencia, por ejemplo, al modelo de verificación generalizado en la forma que le dieron Peirce y Dewey. Su verdad debe entenderse entonces en el sentido de este modelo. Aun concediendo que no ofrece una garantía

20 Por ejemplo, Von Schelting, *American Sociological Review*, pág. 667. No entro a considerar si Von Schelting expone de manera correcta las opiniones de Mannheim. No me propongo hacer una defensa ni una crítica de la obra de Mannheim; tampoco de la de Von Schelting, sino en este único punto. Pero en general considero el «relacionismo» (*Ideologie und Utopie*, esp. págs. 253 y sigs., 269 y sig.) de Mannheim enteramente defendible. Solo desde el punto de vista absolutista es lógicamente imperfecto e insatisfactorio.

21 Cf. las elucidaciones de E. Vivas sobre este argumento, en *op. cit.*, pág. 443.

22 *Ideologie und Utopie*, cap. 1.

absoluta, parece el más verosímil que hoy poseamos. (De hecho, tenemos que dar a nuestro pensamiento esa forma si queremos aproximarnos a los filósofos profesionales contemporáneos.) Los criterios mismos son productivos. A fin de «corregir» el modelo en el futuro, debemos emplearlo de manera consciente en el presente. «La investigación de la investigación [lógica] es (. . .) un proceso circular; no depende de condiciones exteriores a la investigación misma».[23]

Las proposiciones de la sociología del conocimiento se sustraen del «dilema absolutista» porque pueden referirse a una verdad gradual y al mismo tiempo indicar las condiciones bajo las cuales ellas son verdaderas. Solo proposiciones condicionadas pueden ser traducidas de una perspectiva a otra. Las proposiciones solo pueden formularse genuinamente como probabilidades, como verdaderas en mayor o menor grado. Y ese es también el único modo en que podemos dar cuenta del hecho de que la investigación científica se corrige a sí misma. Sin incurrir en contradicción, el sociólogo puede también mostrar los factores sociales responsables de que un modelo determinado no se aplique. Mannheim afirma con razón que de las investigaciones de la sociología del conocimiento pueden surgir nuevos criterios para la ciencia social. Ello es por completo posible. Me extenderé sobre este punto en otro pasaje. Aquí basta con que tomemos conciencia de que «criterios tradicionales» brotan del análisis lógico de modos «tradicionales» de investigación. El intento de estrechar el objeto y la significación de la sociología del conocimiento a fin de salvar sus proposiciones es impropio y contradice las modernas teorías del conocimiento.[24]

Otro intento de este tipo es el realizado por quienes pretenden restringir la sociología del conocimiento a una investigación de los esfuerzos conscientes de un portavoz por encontrar un público, o a las condiciones sociales de determinados grupos de portavoces, a la difusión de ideas que promueven ciertos valores, etc.[25] Considerada desde este punto de vista, la sociología del conocimiento no puede revestir importancia epistemológica ni poseer una materia de estudio propia, ya que en lo fundamental solo puede investigar un modo de pensamiento «promotor». Y en la medida en que investigue el «pensamiento teórico» («cuya meta es directamente la verdad») deberá limitarse, como es manifiesto, a estudiar la

23 J. Dewey, *Logic*, cap. 1.

24 Además, en su crítica a Mannheim, Von Schelting no parece tener en cuenta que la presencia de «fines» y «perspectivas» no implica que los resultados de la investigación han de ser por fuerza falsos; significa solamente que su verdad es siempre condicionada y nunca absoluta. Desde comienzos del presente siglo muchos lógicos y psicólogos sociales han afirmado que toda investigación contiene un elemento de finalidad, y se encuentra dentro de cierta perspectiva. Y tampoco la obra epistemológica de Mannheim, por fragmentaria que sea, niega el hecho de la existencia del fin y de la perspectiva en los esfuerzos de salvar un «concepto tradicional de la verdad», que se basa en una teoría del pensamiento desinteresado y semejante al pensamiento divino.

25 Por ejemplo, Speier, «The social determination of ideas», en *op. cit.*, págs. 199-200.

«selección de determinados problemas». Además de la motivación individual existe todavía otra diferencia entre los dos modos de pensamiento: el público del filósofo (teórico) se compone de la «eterna muchedumbre de quienes buscan la verdad». Ninguna de estas diferenciaciones es analíticamente suficiente. Y de nada sirve afirmar que se trata de diferentes «cualidades del pensar». En mi opinión, el público del pensador «teórico» consiste en los miembros de una élite técnica, que puede ser caracterizada genéricamente del siguiente modo:

a. Aquellos que leen su obra, o de quienes él cree la leerán, es decir, aquellos que comparten de manera más o menos consciente su universo cognoscitivo.
b. Personas que se ocupan de considerar dudas, críticas, y de la formulación de sus intuiciones, es decir, del pensamiento.[26]
c. Personas que piensan de modo tal que satisfacen las condiciones de un determinado modelo de pensamiento, de cuyas formas son más o menos conscientes y al cual procuran adecuarse. He ahí lo que significa la frase «buscan la verdad».

Cuando se los analiza sociológicamente de este modo, «filosofías» y «pensar teórico» representan sin duda datos para la sociología del conocimiento. La mera existencia de un grupo semejante es ya significativa sociológicamente. El origen y las secuelas de tales grupos en los diferentes contextos apenas han sido objeto hasta ahora de consideración expresa. He señalado ya cómo la «selección» de los criterios y los criterios mismos son susceptibles de investigación sociológica, y cómo las categorías del pensamiento y la expresión técnicos, así como los problemas tratados y los esquemas de conocimiento pueden influir sobre la orientación y las formas de validación del pensamiento.[27]
Por otra parte, el hecho de que un pensador aspire exclusivamente a alcanzar la verdad o esté motivado por ella en modo alguno garantiza que sus proposiciones sean también verdaderas de hecho. Y todavía menos permite ello reconocer si él —y sus proposiciones— son susceptibles de relativización social. «Verdadero» es un adjetivo aplicable a aquellas proposiciones que satisfacen las formas de un modelo de verificación reconocido. En el modelo dominante entre los filósofos laicos del presente, la verificación es independiente de la motivación del pensar del individuo, sin que interese si ella consiste en la «verdad» o en la «persuasión».

26 Cf. Peirce, *op. cit.*; además, E. Freeman, *The categories of Peirce*, Chicago, 1937, pág. 39 y sig.
27 El hecho de que Speier no reconozca estos puntos como sometidos a influencias sociales se debe quizás a que él se ocupa con exclusividad de un solo tipo de mecanismo sociopsicológico, que liga el mundo de las ideas con la cultura. En su artículo acepta solo «necesidad», «problema» e «intereses» del pensador «La ligazón entre ideas y realidad social es producida por mediación de las necesidades» («The social determination of ideas», en *op. cit.*, pág. 183). Cf. C. W. Mills, «Language, logic and culture» (en *op. cit.*), donde se critica este punto de vista y se exponen otros modos de la relación.

nada quieren saber de la ciencia natural. Empeñándose en una labor comparativa, el sociólogo del conocimiento puede, no solo establecer causas sociales para ambas posiciones extremas, sino también procurar la modificación deliberada de ciertas formas propias de la ciencia natural a fin de posibilitar su traslación.

El «experimento», como forma de la verificación, es un ejemplo pertinente a este respecto. Así, Dewey despejó esta forma de la investigación de la ciencia natural, intentando generalizarla para cualquier «investigación *qua* investigación». Sus consideraciones están presididas por la conciencia acerca del siguiente hecho: las dificultades e imprecisiones ínsitas en la forma de investigación de la ciencia natural y en particular en el «experimento» no son unívocamente reconocibles en el caso de su aplicación a datos sociales. Dentro de una situación condicionada por el ambiente, el experimento exhibe particularidades y problemas ausentes del ensayo de laboratorio. Por ejemplo, el «control» y la dirección indispensables para la labor experimental en la ciencia de la naturaleza cobran dimensiones que el *labor-experiment* desconoce.[34] Y la «reconstrucción» de un objeto, necesaria según Dewey para que pueda cumplir el papel de objeto del conocimiento, da ocasión a numerosas dificultades. Lo menos que puede decirse es que el intento de aplicar la técnica del laboratorio a datos sociales acarrea problemas metodológicos y políticos que Dewey y sus discípulos no consideraron suficientemente.

Las deficiencias que existen en este y en otros puntos indican la necesidad de analizar las investigaciones sociales en sus contextos culturales e intelectuales y de intentar la formulación de las reglas incoativas en ellas contenidas. De tal modo podemos rechazar de manera definitiva los supuestos apriorísticos según los cuales entre la investigación social y la de la ciencia natural existe o debiera existir una diferencia esencial, o bien este no sería el caso. Semejante análisis posibilitaría también la formulación clara y refinada de problemas que son propios de la investigación social.

En el caso de la investigación social surgen problemas de valor que la vuelven casi imposible. Para mencionar solo un aspecto de la cuestión: ¿de qué modo los problemas de investigación que abordan los científicos sociales contienen valoraciones y cómo resulta con ello influida —si es que lo es— la verdad de los resultados?[35] Las preguntas por el valor no podrían entenderse en el sentido de un «en general». En cuanto puntos particularmente engorrosos de la investigación social, ellas alcanzan una significación específica, genuina. Tienen que ser respondidas mediante análisis sociológicos de determinadas disciplinas y problemas que ellas suscitan.

34 Cf. acerca de ello L. H. Lanier, en *Southern Review*, vol. 5, nº 1, 1939. Una documentación más amplia y una elaboración parcial se encuentra en mi trabajo *Reflection, behavior, and culture*, págs. 91-102; se lo puede consultar en la biblioteca de la Universidad de Texas.

35 Cf. T. Parsons, *Structure of social action*, Nueva York, 1937, págs. 593, 601 y sigs. Contiene referencias a la «referencia a los valores», de Max Weber, y una discusión acerca de ello.

No solo debería mostrarse el contenido de los valores en las investigaciones sociales, sino también el modo en que ellos se incorporan a la investigación, y eventualmente si influyen sobre el sentido, la perfección y sostenibilidad de los resultados. De tal modo podemos crear una base sobre la cual sea posible formular reglas de prueba que impidan al convencimiento previo influir sobre nuestros resultados. Una investigación semejante, que atienda al contexto, permitirá una definición precisa de problemas que hoy son todavía muy oscuros.

El problema metodológico central de las ciencias sociales surge quizá de la conciencia de que a menudo existe una discrepancia entre los modos de comportamiento verbal y los socialmente propulsores. Ahora bien, la sociología del conocimiento se ocupa de manera expresa de investigaciones fácticas de los componentes verbales de la acción del «sano entendimiento común», es decir, de modos de expresión de las diferentes culturas. En este ámbito, uno de sus problemas consiste en percibir las discrepancias presentes entre sistemas del comportamiento exterior y lo que enuncian los actores dentro de diferentes tramas culturales. Tales investigaciones sistemáticas traerían también consecuencias respecto de la creación de técnicas de investigación.[36] Permitirían además al metodólogo introducir en sus métodos una computación general de eventuales errores, así como reglas para descontar la influencia de diferentes ambientes. Mostrarían (para acciones culturales, sujetos y métodos de verbalización diferentes) la cuantía y el sentido probables de eventuales discrepancias entre la palabra y el hecho. Con ello, las investigaciones fácticas pasarían a ser una base para las reglas de control y de dirección de las pruebas e inferencias.[37] A causa de su posición prevalentemente académica, dentro de la sociología norteamericana la teorización sistemática se orientó hacia los manuales para estudiantes antes que hacia la investigación. ¿Qué efecto tuvo esto sobre el modelo de investigación en que los sociólogos han buscado una verificación de su labor?

El ideal de las relaciones estrechas, con el que Cooley identificó prácticamente el concepto de sociedad —lo cual aparejó confusiones y prevenciones—, tiene sus raíces en determinadas tradiciones norteamericanas [38] y en la reacción frente a la desperso-

36 Después de terminado este manuscrito R. K. Merton trató este punto con referencia a un estudio determinado («Fact and facticiousness in ethnic opinionnaires», *American Sociological Review*, febrero de 1940, pág. 21 y sigs.).

37 Aquí los sociólogos pueden inspirarse en la historiografía, que ha hecho el intento de localizar el observador de hechos sociales (p ej., el papado romano) cultural y biográficamente, a fin de «descontar» de modo correcto sus observaciones compartidas. Este método toma en cuenta las diferencias de hechos condicionados socialmente, tal como ellas son vistas y descriptas por observadores situados de manera diferente. Cf. A. W. Small, *Origins of sociology*, esp. págs. 48, 84-85, 98; H. E. Barnes, *A history of historical writings*, Norman, Oklahoma, 1937, cap. 10.

38 T. V. Smith, *Beyond conscience* (Nueva York, 1934), por ejemplo, «La distancia social es vista como destino malo (...) como algo inmoral según nuestra tradición cristiana» (pág. 11)

nalización y despotenciación de la vida dentro de un régimen urbano-industrial.

La insistencia de la sociología norteamericana en la «continuidad del proceso» como categoría central contribuyó quizás a que se perdieran de vista las «transformaciones sociales» revolucionarias. Concebir una multitud de factores de causación histórica es mucho más cómodo para una consideración «democrático-liberal» de las transformaciones sociales de origen político. El pluralismo causal es extremado con facilidad hasta el punto de que toda acción se vuelva imposible; la dirección revolucionaria exige la fe en una causa monista.

Estos no son más que esbozos que se encuentran al alcance de la mano y que la sociología del conocimiento fácilmente puede investigar. La precisa localización de la ciencia social, llevada a cabo por ella misma —si se la realiza sistemática e inteligentemente—, no solo llevará al descubrimiento de fallas en los métodos que hoy se emplean, sino también producirá mejores paradigmas para la investigación futura.

Desarrollo de la conciencia y sociología del conocimiento

Fred H. Blum

[Contribución para el Fifth World Congress of Sociology, Washington, 1962.]

I

Parece atinado exponer al comienzo de esta investigación el significado de los conceptos que en ella se emplean. Por «sociología» se entiende la ciencia de la existencia social del hombre, y se considera al saber como resultado del encuentro consciente del hombre con la realidad. De tal modo, el problema principal de la sociología del conocimiento puede resumirse en esta pregunta: «¿cómo influye la existencia social del hombre sobre su encuentro consciente con la realidad?».[1]

La presente investigación trata una pregunta estrechamente ligada con ese problema principal: ¿existen pruebas de un proceso de desarrollo que deba ser tenido en cuenta si se somete a un estudio preciso la relación entre la existencia social del hombre y su encuentro consciente con la realidad? Pero no solo es preciso responder esta pregunta en el sentido afirmativo; intentaré también demostrar que el problema principal de la sociología del conocimiento no puede ser resuelto de manera correcta más que si se atiende acabadamente el proceso de desarrollo del cual participa el hombre.

El proceso de desarrollo al que nos referimos no es un mero proceso unilateral tal como suelen suponerlo las teorías superficiales del progreso. Se trata de un proceso en el que predominan las fuerzas destructivas y desintegradoras, que pueden llevar a la declinación de la cultura. Tampoco es un fenómeno de corta vida que pueda medirse en unas pocas generaciones o en el lapso de un siglo.[2] El concepto de desarrollo, tal como lo entendemos, debe por lo tanto diferenciarse unívocamente de la fe en el progreso característica del siglo XIX, que identificaba los logros de la cultura occidental con el despliegue supremo del hombre y absolutizaba el proceso de desarrollo. En primer lugar, a mediados del siglo XX no se está tan seguro como hace cincuenta años de que el

1 F. H. Blum, «Some contributions of dynamic psychology to the sociology of knowledge», *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Milán y Stresa, 8-15 de setiembre de 1959, vol IV, pág. 67.

2 *Ibid.*, pág. 72. Una elucidación del concepto de desarrollo hecha en un sentido semejante se encuentra en E. Kahler, «Culture and evolution», *Centennial Review*, vol. 5, nº 3, 1961, pág. 241 y sigs.

progreso presente una línea clara. En segundo lugar, los problemas de la racionalidad y de las «fuerzas irracionales» se consideran de un modo inconcebible por completo en el siglo XIX. Además, las dimensiones temporales del proceso de desarrollo que aquí investigamos son mucho más vastas. Abarcan los «tres mil años de historia» que el hombre, a juicio de Goethe, debe apreciar si no quiere permanecer en las tinieblas sino vivir a la luz del día.[3]

Para la humanidad como un todo, el proceso de desarrollo comienza en la prehistoria, pero exhibe también rasgos que pueden observarse en el crecimiento de la personalidad individual. Aquí no podemos considerar con mayor prolijidad las semejanzas y diferencias entre el proceso de desarrollo del conjunto de la humanidad y el proceso de desarrollo por el cual tiene que pasar cada individuo a fin de alcanzar el grado de conciencia o de madurez característicos de su grupo. Sin embargo es preciso señalar ese paralelismo, y en ocasiones aduciremos ejemplos tomados del desarrollo de la personalidad individual.

Deliberadamente aplico el concepto de «participación» al proceso de desarrollo, porque no nos encontramos frente a fuerzas colectivas ciegas a las que estarían sometidos la humanidad y el hombre individual, sino a un proceso con el que el individuo puede o no entrar en relación activa. Junto a la mera sumisión pasiva existe, por lo tanto, un elemento de participación activa, de «libre arbitrio». La cuantía de la participación activa posible difiere en los distintos estadios de desarrollo de la conciencia.

La conciencia es un concepto referido al todo, que incluye los sentimientos, ideas e intuiciones del hombre y se expresa en la acción. En el sentido en que empleamos el término, la conciencia es una cosmovisión, una actitud del espíritu que trasluce el modo en que el individuo afronta el encuentro con la realidad. No se debe considerar ese concepto como mera antítesis de lo «inconsciente». La cosmovisión de un hombre contiene muchos elementos inconscientes, como proyecciones, idealizaciones, etc. Es un hecho bien sabido el de que a menudo vemos fuera de nuestro propio ser —por ejemplo, en grupos ajenos— cosas que en realidad constituyen elementos no reconocidos de nuestra propia psique. Estos elementos pertenecen a nuestra cosmovisión, aunque no conocemos su significación real y sus causas efectivas. La conciencia, en el sentido en que aquí la entendemos, incluye todas estas proyecciones e idealizaciones.[4]

3 *Goethe, Westöstlicher Diwan*, citado en E. Neumann, *The origins and history of consciousness*, Nueva York, 1954, pág. III.

4 La expresión «conciencia» se emplea en doble sentido, lo mismo que la expresión «día». Decimos que un día tiene 24 horas (incluida la noche) pero por otro lado distinguimos el día de la noche. De igual modo hablamos de conciencia como conciencia en general y por otro lado diferenciamos entre lo consciente y lo inconsciente. Cuando aquí empleamos la expresión conciencia sin otra precisión, nos referimos a todos los elementos en que consiste la cosmovisión de un hombre. Cuando se dice «consciente» por antítesis con los aspectos inconscientes de nuestra psique —en el sentido de que estos se sustraen del control humano—, incluimos la precisión correspondiente.

Los conceptos fundamentales con cuya ayuda pretendemos dilucidar el desarrollo de la conciencia así concebida son los de diferenciación e integración. «Diferenciación» significa la división de una unidad antes no delimitada y, en esa medida, informe. Según Searles, ella es, «como en biología, la aparición de diferentes rasgos funcionales y estructurales especializados, pero al mismo tiempo también la capacidad de diferenciar radicalmente objetos y experiencias distintos».[5] «Integración» es la formación de una nueva unidad a partir de las partes que acaban de delimitarse. Es un proceso abarcador, que penetra muchos estratos de la personalidad y ámbitos personales. Atañe a la «integración de las imágenes de sí mismo, la integración de la experiencia del objeto-mundo circundante, la integración de contenidos de las ideas y de impulsos afectivos».[6] El desarrollo aquí descripto puede definirse como un proceso de diferenciación creciente y por lo tanto como un progreso hacia grados de integración más elevados de la conciencia humana. A fin de comprender este proceso debemos ante todo estudiar con mayor detenimiento la esencia de la diferenciación y la integración de la conciencia.

II

Cuando hablamos de diferenciación suponemos que existe una unidad originaria, posteriormente desmembrada de manera que puede nacer de ella una nueva unidad. En el ámbito de la biología, la amiba nos presenta el ejemplo de semejante «unidad originaria». Todas las funciones decisivas, necesarias para la vida y la reproducción, son cumplidas por un organismo unicelular. Compárese esto con la complejidad del hombre: con los numerosos órganos, cada uno de los cuales cumple una función, permitiendo así que el organismo funcione como una unidad.[7] El paralelismo entre el proceso de diferenciación dentro de los campos biológico y psicológico es llamativo, aunque tampoco aquí podemos investigar más a fondo semejanzas y diferencias.

La unidad originaria a partir de la cual se diferenció la conciencia del hombre tuvo dos formas de expresión bien discernibles. En primer lugar, poseemos el conocimiento empírico de modos de con-

5 Cf. H. F. Searles, «Integration and differentiation in schizophrenia, an overall view», *British Journal of Medical Psychology*, vol. 32, 4ª parte, 1959, pág. 261.

6 *Ibid.*; Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna, 1960, pág. 29) ha reconocido con claridad el significado de los conceptos «diferenciación» e «integración» para la investigación de la cultura.

7 El embrión humano es otro ejemplo del proceso de diferenciación. Según Erikson las leyes freudianas del crecimiento psicosexual pueden comprenderse del mejor modo posible con ayuda de una analogía del desarrollo fisiológico en el cuerpo materno. Cf. E. H. Erikson, «The theory of infantile sexuality», en E. H. Erikson, *Childhood and society*, Nueva York, 1953, pág. 102; trad. al alemán, *Kindheit und Gesellschaft*, Zurich-Stuttgart, 1957.

ciencia en los cuales las líneas divisorias entre los diferentes aspectos de la realidad eran mucho menos nítidas que hoy (al menos entre las personas sanas). En segundo lugar, tenemos un reflejo mitológico de la unidad originaria en el sentido de la armonía ideal. Insistiremos en esta última porque constituye un aspecto general del desarrollo de la conciencia humana en todas las culturas.[8] Prueba, al menos, que la humanidad tiene apercepciones o proyecciones intuitivas semejantes. En el ámbito de la cultura occidental, el *Génesis* nos ofrece una buena imagen de una unidad cósmica indiferenciada, sometida a un lento proceso de diferenciación: Allí se dice que el mundo «careció de forma» hasta que Dios *separó* el cielo de la tierra, la tierra del mar, el día de la noche. Dejamos ahora el mundo de la mitología y nos acercamos al campo de las ciencias sociales en cuanto observamos que el hombre emergió poco a poco del mar de lo inconsciente, por así decir, cuando se formó en él un centro cualquiera de control, un elemento de orientación que en sus estadios más progresivos habrá de caracterizarse como el yo.[9] Al comienzo, ese centro en modo alguno tuvo una forma estable, sino que emergió de manera periódica por lapsos relativamente breves. Desapareció cada vez, hasta que por fin, digámoslo así, surgió como un sólido promontorio en el océano de lo inconsciente y constituyó la base para un centro de control y de orientación estable. Con otras palabras: la *acción reflexiva* fue el primer tipo o modalidad de la conciencia, función esta extremadamente inestable.[10]

El desarrollo del pensamiento corresponde a un estadio en el cual existe ya un centro firme de control y orientación. Considerado históricamente, primero aparece el sentimiento y solo en un segundo momento el pensamiento.[11] La diferenciación de la función de pensamiento constituye un paso importante y decisivo dentro del desarrollo de la conciencia. Es el resultado de una violenta lucha contra los componentes afectivos de la psique, y ciertas modalidades del pensar han conservado hasta nuestros días un cuño agresivo.[12]

Como todavía hemos de exponerlo en otros pasajes, el despliegue de la razón, estrechamente unido al despliegue de los controles, no se identifica con la diferenciación de la función de pensamiento

8 La palabra «mito» no debe entenderse en el sentido cotidiano. El mito se entiende aquí como sistema conceptual y de apercepción. No es una mera masa de ideas no organizadas y confusas, sino que depende de un modo de apercepción consciente. Cf. E. Cassirer, *An essay on man*, Nueva York, 1953, pág. 102; trad. al alemán, *Was ist der Mensch?*, Stuttgart, 1960.

9 Cf. E. Neumann, *op. cit.*, pág. 5 y sigs.

10 Este proceso de desarrollo puede ser observado hoy todavía en ciertos tipos de pacientes esquizofrénicos, que no pueden ejercitar más el permanente control del yo.

11 Un desarrollo semejante en el niño describe J. Piaget, *The construction of reality in the child*, Nueva York, 1954, pág. 350 y sigs.

12 Cf. E. Neumann, *op. cit.*, págs. 269 y sigs., 335 y sigs.; H. F. Searles, «The differentiation between concrete and metaphorical thinking in the recovering schizophrenic patient», *Journal of American Psychoanalytic Association*, vol. 10, enero de 1962, nº 1, pág. 22 y sigs.

como tal sino más bien con el conjunto del proceso de diferenciación.

La diferenciación es el requisito del hacerse consciente en el sentido de una participación activa en el acaecer del mundo circundante. Todo lo no diferenciado está regido por procesos inconscientes, que se sustraen del control del hombre. Así, por ejemplo, el humor es un estado indiferenciado de la conciencia, que puede llevar a acciones irracionales. Pero la razón es más un atributo del afecto que del pensamiento. Tanto el pensamiento como el afecto pueden ser racionales o irracionales, según el grado de su diferenciación. El desarrollo del sentimiento es por lo tanto un elemento importante dentro del desarrollo de los controles y de la orientación, y está en la base tanto del proceso de diferenciación cuanto del desarrollo del pensar. Para el tipo occidental de conciencia, en el cual los componentes afectivos están relativamente poco desarrollados, ello reviste particular importancia. Además, la diferenciación es prerrequisito de cualquier contenido psíquico que no tenga significación colectiva sino personal, individual. La precedencia originaria de las «representaciones colectivas»[13] o de los «lazos primarios»[14] ha sido abundantemente tratada en la literatura sociológica y antropológica. En realidad, la conciencia grupal colectiva pertenece a los primeros estadios de desarrollo de la conciencia humana. Se caracteriza por el predominio de la tradición, instituciones relativamente indiferenciadas y una división del trabajo rudimentaria. Su correlato psicológico es una diferenciación relativamente ínfima entre pensamiento y sentimiento.

Un «tipo ideal» de una unidad de conciencia basada en elementos grupales colectivos se obtiene reuniendo los rasgos generales y particulares observados por antropólogos, sociólogos y psicólogos.[15] La experiencia interior y los acontecimientos interiores no pueden ser diferenciados de manera nítida. Hasta un sueño puede ser tan real como los acontecimientos de la vida cotidiana (o aún más que estos). Tampoco existe una diferencia unívoca entre la realidad psíquica y la física. «Naturaleza» y «espíritu» forman una unidad. Aun la línea divisoria entre vida y muerte es imprecisa. Objetos inanimados reciben un «alma» y los muertos son tan reales como los vivos (o aún más reales). En las relaciones entre los individuos dominan elementos colectivos. El hombre no está ligado con una mujer determinada, sino que la relación se da entre «el hombre» y «la mujer», tal como hoy lo encontramos en la mo-

13 Cf., por ejemplo, E. Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, Glencoe, Ill., 1947.

14 Cf. C. H Cooley, «Social organization. A study from the larger mind», en A. Naftalin, M. Sibley y otros, eds., *An introduction to social science*, Chicago, Filadelfia, Nueva York, 1953, 3ª parte, pág. 75 y sigs.

15 Cf. por ejemplo, F. Boas, *The mind of primitive man*, Nueva York, 1948, esp cap. 11, «The mind of primitive man and the progress of culture», págs. 197-225, y cap. 12, «The emotional associations of primitives», págs. 226-52; L. Lévy-Bruhl, *Primitive mentality*, Londres, 1923, pág. 35; R. Redfield, «The folk society», *American Journal of Sociology*, enero de 1947, págs. 293-308.

derna institución de la prostitución. Ello es posible únicamente en la medida en que el sentimiento es relativamente indiferenciado y en que el hombre es zarandeado por sus sentimientos en lugar de dirigirlos (como sucede en el caso del sentimiento diferenciado) a una determinada persona u objeto. La preeminencia de estos elementos grupales colectivos explica los estrechos lazos afectivos y el recurso a procedimientos colectivos (p. ej., las ceremonias de iniciación), destinados a refirmar los estadios de desarrollo psicológico. La función de pensamiento conserva un aspecto inmediato, concreto, y las categorías abstractas —como causa y efecto— no existen todavía. El hombre está dominado por fuerzas más poderosas que él y reacciona con angustia y sobrecogido de terror. Todos los mencionados son rasgos propios de relaciones sociales directas e inmediatas, que se basan en elementos y normas colectivos y tradicionales. La comunidad pequeña, cuyos miembros están unidos por estrechos vínculos, es el modelo de relaciones sociales en estos estadios tempranos del desarrollo.[16]

Se ha intentado comparar un tipo ideal semejante, correspondiente a un tipo de conciencia poco desarrollado, con la sociedad industrial moderna, superracional. Sin embargo, semejante comparación sería por completo superficial y mostraría todas las carencias de nuestra actual modalidad de pensamiento, que arranca del hecho de que la civilización industrial de Occidente ha alcanzado el estadio de desarrollo más alto de la conciencia. En lugar de ese, elegiremos otro camino para comprender la significación de este proceso de desarrollo, a saber, una breve recapitulación de las leyes más importantes que presiden este proceso.

III

1. *La ley de las oposiciones y polaridades*

La diferenciación crea oposiciones o polaridades; he ahí una peculiaridad fundamental de la conciencia humana. Pero hablar de polaridades no implica irremisiblemente suponer que dos fuerzas se oponen como enemigas. Dos fuerzas pueden enfrentarse en el sentido de estar empeñadas en un conflicto destructivo o bien en el de complementarse recíprocamente y constituir una relación de tensión creadora. Dentro de estos dos extremos existen numerosas posibilidades de combinación entre el completamiento y la exclusión recíprocos. Sin embargo, solo podemos entender estas combinaciones posibles viéndolas en conexión con el grado de diferenciación alcanzado. Existe un movimiento desde la formación de

16 «Participación» es el modo de conciencia fundamental del hombre en todos los aspectos de la vida, y no solo en las relaciones humanas de la vida comunitaria.

oposiciones hacia la formación de polaridades, que aquí solo podemos indicar brevemente. Lo inconsciente —en la medida en que es relativamente indiferenciado—[17] consiste en oposiciones que ni están divorciadas de manera unívoca ni están subordinadas claramente como parte de un esquema diferenciado. Por ello es fácil traspasar de manera brusca de un estado al otro.[18] Así como en fracción de segundos puede un niño pasar de las lágrimas a la risa, igualmente próximos pueden estar el odio y el amor en un nivel relativamente indiferenciado e inconsciente. Y puesto que en ese nivel todo sentimiento es «grave» y está «cargado de energía», se producen transiciones extremas entre el amor y el odio de una manera por completo impredecible.[19] No existe, por así decir, nada intermedio entre ambas posiciones extremas; solo hay amor absoluto u odio absoluto. En las cosmovisiones formadas en este nivel de diferenciación a menudo uno de los extremos es proyectado al exogrupo. Se ve al mundo en blanco y negro; los hombres se dividen en buenos y malos, diablos y ángeles, «hombres libres» y «el mundo tras la cortina de hierro» (con lo cual obviamente se piensa en Oriente y no en Occidente). Todos estos son ejemplos de una conciencia relativamente indiferenciada que se caracteriza más por oposiciones que se combaten entre sí que por polaridades que se completasen recíprocamente.

Cuando las oposiciones agudas son paliadas; cuando surge multitud de sombras o matices y al menos en parte se disuelve la masa de lo blanco y lo negro, empieza a verse el mundo de una manera articulada, diferenciada y las antítesis pierden su violencia como fuerzas que se oponen de manera imprevisible. En lugar de unas pocas líneas tajantes de división y delimitación de fuerzas, muy próximas entre sí (y que en consecuencia posibilitan bruscos traspasos), aparece ahora una trama complicada de relaciones. En lugar de antítesis, tenemos polaridades. El hombre las reconoce cada vez más y conquista la capacidad de abordarlas en un nivel de conciencia más elevado, en el cual ellas despliegan una acción conjunta potencialmente más constructiva. En lugar del amor ciego, inconsciente, revestido de una imagen positiva y que en cualquier instante puede trocarse en rechazo, tenemos ahora el amor que puede penetrar hasta el centro (un amor que puede ver claro y se encuentra en un nivel de conciencia más elevado) y al mismo tiempo ve a los hombres en las múltiples combinaciones de «negro y blanco» o en la multitud de matices que constituyen

17 Por cierto, todo lo indiferenciado es también inconsciente, pero no todos los contenidos de lo inconsciente son indiferenciados. Ello suscita interrogantes respecto de la esencia de lo inconsciente, que aquí no podemos abordar.
18 Freud dijo: «Las leyes de la lógica no valen para lo inconsciente; se lo podría llamar el reino de lo no lógico. Impulsos con fines contrapuestos subsisten en lo inconsciente unos junto a otros, sin que se haga el intento de hacerlos recíprocamente compatibles»; cf. S. Freud, *An outline of psychoanalysis*, Nueva York, 1949, pág. 53.
19 C. G. Jung aporta muchos ejemplos de este fenómeno. Cf. entre otros, *The development of personality*, Nueva York, 1954, págs. 86, 118, 145, 163, y *Two essays in analytical psychology*, Nueva York, 1953.

a una persona. El proceso de diferenciación, que marcha a la par del despliegue de la conciencia humana, conduce por lo tanto hacia planos de conciencia potencialmente más elevados, en los cuales las oposiciones se vuelven polaridades y muestran una acción recíproca más unívoca y constructiva. Si embargo, esta tendencia no basta para definir la ley de las oposiciones. El desarrollo de la conciencia humana es algo más que una mera diferenciación lenta y progresiva, que disuelve las oposiciones grávidas de energía y las transforma en polaridades constructivas, las cuales ciertamente mantienen una relación de tensión recíproca, pero una tensión que no induce comportamientos destructivos sino un crecimiento. Semejante tendencia es constitutiva y es parte de la ley de las oposiciones. Pero no puede desarrollarse, por decirlo así, en línea recta. En determinados estadios del despliegue de la conciencia surgen nuevas oposiciones o polaridades, y tienen necesariamente que surgir si es que el hombre aspira a elevarse a planos más altos de la conciencia.

Un ejemplo de ello nos lo ofrece el hundimiento de la concepción medieval del mundo. La división del mundo de la «naturaleza» respecto del mundo del «espíritu» fue necesaria, en las condiciones históricas específicas de esa época, para posibilitar el ascenso de las ciencias de la naturaleza, que pueden considerarse como una diferenciación de un aspecto en extremo limitado, pero importante, del potencial del pensamiento humano. Hoy nos encontramos en los comienzos de una transformación igualmente radical de la conciencia humana, y por eso las líneas divisorias que nos han sido transmitidas desde el período de la Ilustración se nos aparecen cada vez más como falsas. Y son tales porque expresan una constelación de oposiciones que obstaculiza el progreso hacia un plano de conciencia más elevado.[20]

La ley de las oposiciones es por lo tanto, en realidad, un complejo de leyes que determina la caducidad de estas, la formación de polaridades más o menos diferenciadas, el nacimiento de nuevas oposiciones o polaridades, su diferenciación final y su reintegración en un nivel más elevado. La ley de las oposiciones así definida puede considerarse como la base psicológica de un movimiento histórico dialéctico. Aquí las oposiciones constituyen tesis y antítesis que son superadas por la síntesis. Esta síntesis puede a su vez convertirse en una nueva tesis dentro del proceso histórico. Sin embargo, semejante representación significa algo más que la ley de los opuestos. Contiene también las leyes de la compensación, del equilibrio y de la armonía, que pasamos a considerar en lo que sigue.

Por lo demás, obsérvese que la diferenciación puede llevar también a la desintegración (de una cultura o de una persona), en lugar de provocar la reintegración en planos más elevados. He ahí una limitación importante a la cual hemos de volver en lo que sigue. Dentro del contexto de la actual situación humana, ello significa

20 Ellas nos alejan cada vez más de una unidad esencial absoluta o totalidad.

que tenemos que esperar y suponer que la presente división del mundo en opuestos no habrá de trocarse en una autodestrucción del hombre.

2. *La ley de la compensación*

Que esto no sea un supuesto teórico o una vana esperanza responde a una segunda ley, íntimamente ligada con la ley de los opuestos: la ley de la compensación. Esbozos de ella se encuentran ya en aquella, pues los opuestos pueden relacionarse también como fuerzas que se compensan recíprocamente. Ya se dijo que los opuestos, en cuanto fuerzas que mantienen un conflicto, también están ligados entre sí y se complementan de algún modo; pero como fuerzas que se complementan pueden ser además fuerzas que se compensan.

Por ejemplo, dos aspectos de la vida, como el trabajo y el ocio, pueden mantener ante todo una relación compensatoria, porque ciertas desventajas o carencias de uno de estos ámbitos de la vida pueden ser compensadas por propiedades o fenómenos concomitantes propios del otro campo.

Relaciones de compensación pueden presentarse cuando ambos campos están separados de manera nítida pero exhiben un carácter compensador. Semejante situación corresponde a un nivel poco diferenciado y por lo tanto ínfimo de la conciencia.[21] Cuanto más elevado es el desarrollo de la conciencia, tanto más se compenetran recíprocamente dos ámbitos de la vida como son el trabajo y el ocio, en lugar de representar dos sectores separados de manera tajante. Por lo tanto, los sistemas de compensación se vuelven cada vez más complejos. En la tendencia de la era industrial moderna a crear ámbitos separados de manera tajante por el hecho de que el trabajo pierde toda significación y el esparcimiento aparece como huida frente a aquel, tenemos otro ejemplo de cuán poco desarrollada es hoy la conciencia.

Un ejemplo más complejo de la ley de la compensación es la ampliación compensatoria de la conciencia en el proceso de su desarrollo. Como lo ha indicado Sullivan, el despliegue de la conciencia puede ser comparado con la producción de un microscopio, mediante el cual determinados aspectos de la vida se vuelven claramente reconocibles, mientras que otros permanecen invisibles.[22] Sin embargo, estos últimos solo pueden permanecer tales de manera provisional (obsérvese que la dimensión temporal que está en la base de esta investigación no tiene en cuenta generaciones o lapsos

21 «Trabajo» y «ocio» son opuestos definitorios para ciertos estadios del desarrollo de la conciencia.

22 Sullivan dice: «Cuando se mira a través de un microscopio, solo se ve lo que cae bajo la lente. Lo mismo ocurre con la dinámica propia. Lleva a prestar atención, en las otras personas pertinentes, a ciertos procesos que encuentran entonces aceptación o rechazo». Cf. H. S. Sullivan, *Conceptions of modern psychiatry*, Washington, 1945, pág. 10.

breves sino siglos), y llegarán a activarse fuerzas que han de provocar una ampliación compensatoria de la conciencia.
Las modalidades de la conciencia occidental, por ejemplo, se basaron en que este microscopio se orientó a determinados aspectos racionales de la vida, lo cual restringió la cosmovisión del hombre a acontecimientos sucedidos dentro de oposiciones determinadas según cualidades de dimensiones espacio-temporales «experimentadas» y «matemático-abstractas».[23] Esta limitación implicó que permaneciera fuera de la conciencia todo el ámbito de lo eterno. Y esa influencia alcanzó tal fuerza que la significación cristiana originaria de la vida «eterna» fue transformada en una doctrina de la inmortalidad, que no significa otra cosa que una vida que perdura en el tiempo.[24] Y la conciencia de la realidad no incluida en nuestros conceptos de espacio y tiempo se ha vuelto tan ajena a nosotros que la caracterizamos como «extrasensorial». El interés por estos aspectos de la realidad es un indicio de que empiezan a producirse movimientos de compensación dentro de la conciencia.
En la investigación de la conciencia religiosa, de que me ocupo al presente, me ha sorprendido la frecuencia con que aparecen las ideas de un renacimiento del hombre, y ello sin contacto con el mundo espiritual de Oriente. También en este caso se integran en la conciencia, a través de un proceso de ampliación compensatoria, aspectos de la realidad que habían sido descuidados por la modalidad predominante de conciencia. El surgimiento del «culto de la personalidad» en una sociedad que refiere cualquier desarrollo a fuerzas impersonales constituye otro ejemplo de movimiento compensatorio.
La ley de la compensación, que se expresa en este proceso, solo puede entenderse correctamente si se la considera en conexión con una tercera ley: la ley del equilibrio y la armonía.

3. *La ley del equilibrio y la armonía*

En su forma rudimentaria, la ley del equilibrio es un complemento de la ley de la compensación. Se produce una compensación cuando son salvadas ciertas carencias a fin de crear y conservar un tipo de equilibrio.[25] «Oposiciones, compensación, equilibrio» es una de las cadenas de desarrollo que podemos observar en el despliegue de la conciencia humana. «Oposiciones, no compensación,

23 Cf. F. S. C. Northrop, *The meeting of East and West. An inquiry concerning world understanding*, Nueva York, 1946.
24 Cf. P. Tillich, *Systematic theology*, Chicago, 1956, vol. I, pág. 188.
25 El análisis de Galbraith del capitalismo moderno en el sentido del «contrapoder» es un ejemplo de una elucidación de movimientos compensatorios que mantienen sujetas fuerzas contrarias sin generar un verdadero equilibrio. Cf. J. K. Galbraith, *American capitalism, the concept of countervailing power*, Londres, 1952, pág. 115 y sigs.

aniquilamiento» es otra cadena posible. Ambas tienen una influencia decisiva sobre el proceso histórico. Lo que confiere al proceso de desarrollo una orientación positiva posible es su aspiración intrínseca a la armonía, que crea el supuesto para que las fuerzas potencialmente destructivas sean superadas; estas emergen siempre que la oposición de las fuerzas lleve a la formación de dos sistemas escindidos entre sí de manera tajante, en lugar de cumplirse dentro de un mismo sistema.[26]

La proyección de contenidos inconscientes a otra persona, otra raza u otro país lleva, por ejemplo, a la formación de sistemas separados y es una de las principales causas que estorban la acción de las fuerzas que aspiran a la armonía. En lugar de abordar determinado problema como nuestro, lo consideramos un problema del exogrupo. De tal modo, el conflicto se perpetúa como conflicto entre grupos. Si consideramos el modo en que el mundo tal como lo concibe la conciencia occidental proyecta todo lo malo al «mundo comunista», vemos un ejemplo de este proceso. Y si este prosigue hasta sus últimas consecuencias, debe llevar a un retroceso hacia niveles de conciencia inferiores, cuando no al aniquilamiento directo. Ello sería inevitable si dentro de todo sistema psíquico no existieran fuerzas que impulsan hacia la armonía y la integración.

IV

La dilucidación de la ley del equilibrio y de la armonía en conexión con el proceso de diferenciación nos lleva inevitablemente al proceso de integración. Por ello debemos estudiar aquella ley en conexión con este.

Es imposible separar los procesos de diferenciación y de integración. Cuando una unidad originaria se divide, surgen fuerzas que tienden a reproducirla. Podemos observar esto aun en los casos que parecen contradecir este postulado de la manera más clara: en el de la personalidad esquizofrénica escindida. En un resumen de los novísimos resultados de la investigación, H. F. Searles mencionó diferentes ejemplos de la «tendencia a la totalidad», que se presenta en la esquizofrenia.[27] Esta tendencia puede caracterizarse como el centro nervioso del proceso de diferenciación e integración y considerarse como aspiración al orden y a la unidad. Ella es una de las fuerzas más fundamentales y poderosas que operan en el

26 La aspiración a la armonía es una fuerza central de la psique humana. Cf. G. Adler, *Studies in analytical psychology*, Nueva York, 1948, págs. 71, 116, 172 y sigs. En una interpretación más amplia serían pertinentes aquí también las observaciones de Mannheim acerca de la sociología como «ciencia oposicionista» y del pensamiento «oposicionista» y «conservador»; cf. K. Mannheim, «The problems of a sociology of knowledge», en *Essays in the sociology of knowledge*, Londres, 1952, págs 139 y 148.

27 Detalles sobre esto se encontrarán en H. F. Searles, *op. cit.*, esp. pág. 268.

hombre y la historia. Karl Mannheim se refirió a una «tendencia inherente de todo pensar humano a captar el conjunto de la realidad».[28] Esta tendencia es —en el ámbito del pensar— la expresión de fuerzas universales y decisivas en último análisis, activas en el hombre y en la historia. Ellas ligan las partes diferenciadas en un sistema. Expresan la significación (a menudo latente) de un proceso, un objeto o una persona. Señalemos nuevamente que estas consideraciones no deben interpretarse como una teoría optimista del progreso. Existen muchas situaciones en que las fuerzas que impulsan hacia la integración no pueden conducir el proceso en un sentido constructivo; algunas consideraciones sobre el interjuego dinámico de las fuerzas de diferenciación e integración servirán para ilustrar esto.

Indicamos ya que integración y diferenciación presentan muy estrechos vínculos. Entre ambas existe, además, una determinada ligazón funcional. A fin de mostrar la índole de esta, debemos distinguir con claridad entre el *nivel* y la *fuerza* de la integración. Por «nivel» de la integración entendemos la «altura» alcanzada dentro del proceso de desarrollo y con ello, al mismo tiempo, la «profundidad» del saber y la penetración o la «amplitud» de las cosmovisiones. Cuanto más elevado es ese nivel, tanto más amplio es el «horizonte» y tanto mayor el saber del hombre. Por el contrario, la solidez de la integración señala el grado de la conexión que reúne las partes singulares, el vigor de las fuerzas que reúnen las partes diferenciadas. En un niño o en una sociedad grupal colectiva la integración puede ser muy fuerte, aunque el nivel de integración sea inferior y muy limitado el horizonte de la conciencia.[29]

El nivel de integración alcanzable es una función del grado de diferenciación. Cuanto más alto sea este, tanto más elevado será el nivel de integración potencial. Esta ley podría expresarse también del siguiente modo: la complejidad de las partes es un prerrequisito para obtener un nivel de integración más elevado, y el nivel de integración asequible es una función del grado de complejidad alcanzado. El nivel de integración así entendido es un correlato directo del nivel de conciencia a que se ha llegado. Podemos ahora comprender el significado de la definición del despliegue de la conciencia como movimiento hacia grados de diferenciación más elevados y por consiguiente hacia grados de integración más altos.

Por lo tanto, las cosmovisiones y las instituciones sociales que les corresponden deben comprenderse, en primer lugar, a la luz del grado de diferenciación de la conciencia y con él a la luz del nivel

28 Mannheim dijo: «Si se parte de la posición estructural contemporánea, se llega a la convicción de que la rivalidad de los sistemas y puntos de vista y sus intentos de absorber los puntos de vista contrapuestos permiten reconocer una tendencia inherente del pensamiento humano a aprehender toda la realidad; una tendencia que sin embargo nunca alcanza su meta, puesto que no se ha descubierto ningún principio sistemático omniabarcador». K. Mannheim, *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952, pág. 178.

29 El término «integración» es muy usado en la ciencia social. Pero por regla general no se distingue suficientemente entre nivel y fuerza de la integración.

de integración que potencialmente está al alcance del hombre. Las tres leyes fundamentales que siguiendo estas líneas determinan el movimiento general ya fueron analizadas. En segundo lugar, en cada nivel la integración puede ser sólida o débil. Las tres leyes encuentran aplicación también respecto de este proceso. Tanto una integración demasiado fuerte como una demasiado débil llevan a la decadencia de la cultura (y estorban el desarrollo del individuo). La anomia es el resultado de una integración insuficiente, mientras que el estancamiento (y el tradicionalismo) lo son de una integración en exceso sólida. Una cosmovisión que ya no puede utilizar las fuerzas que impulsan hacia la unidad y la armonía, se desmorona; si ella es suficientemente firme, en lugar del desmoronamiento se produce una sustitución por otras cosmovisiones dinámicas. Estas son las leyes válidas para *cualquier estadio* del proceso de desarrollo.

Por lo tanto, podemos representarnos el proceso de desarrollo como uno que extrae su fuerza dinámica de una tendencia hacia la integración (incluida la diferenciación), fuerza esta que de manera permanente busca expresarse en nuevas formas. Pero estas nuevas formas no se suceden de manera arbitraria. Su emergencia resulta de las tres leyes expuestas antes. Dentro de estas leyes son posibles numerosas combinaciones de elementos —sistemas de cultura—. Se trata siempre de una combinación única de elementos universales (colectivos). Cualquier clasificación de los sistemas culturales debe tener en cuenta:

1. el grado de diferenciación y, con este, el nivel de integración alcanzado;
2. la solidez de la integración alcanzada en cada nivel, y
3. la índole de la diferenciación y la integración que se expresan en un determinado sistema.

En otros pasajes señalé que el nivel y la índole de la diferenciación y la integración deben ser investigados con referencia a:

a. proyecciones, racionalizaciones, etc;
b. asociaciones simbólicas, y
c. asociaciones conceptuales analíticas.[30]

Los sistemas formados por estos elementos a través del despliegue de las fuerzas que impulsan hacia la totalidad, hacia la unidad y el orden, son tanto más armónicos cuanto más se agrupan en torno de un centro de vida, que arraiga en un fundamento de ser absoluto y eterno.[31] Una forma armónica de integración puede representarse simbólicamente por medio de un círculo compuesto de

30 F. H. Blum, *op. cit.*, pág. 73.
31 Este centro vital —el yo— es el núcleo de la psique. Véase, con respecto a esto, F G. Wickes, *The inner world of man*, Nueva York, 1938, págs. 116-34; véase también G. Adler, *The living symbol*, Londres, 1961, págs. 30, 96, 389.

trazos finamente diferenciados y entretejidos de manera íntima, que se agrupan en torno de un centro. No es casual que el círculo sea el símbolo universal de la unidad y la integración. Junto con el cuadrado, define el espacio de la expresión eficaz de la tendencia fundamental a la armonía y el orden, expresada siempre por el centro y la circunferencia. El cuadrado es el «opuesto verdadero» del círculo, pues ellos no pueden reducirse uno al otro; la cuadratura del círculo es imposible. El cuadrado es un símbolo de orden basado en asociaciones analítico-conceptuales, mientras que el círculo lo es de la armonía, basado en asociaciones de carácter simbólico.[32] El «allanamiento» y la armonía «ideales» implican equilibrio y armonía entre estas oposiciones fundamentales de la vida humana —oposiciones en el sentido de la imposibilidad de referirse a bases comunes, no en el de un conflicto. El allanamiento y la armonía que aquí consideramos pueden ser definidos (así como pueden serlo el cuadrado y el círculo), pero apuntan más allá de sí mismos.[33] El centro vital de toda armonía arraiga en una realidad absoluta, exterior al tiempo y al espacio. Antes de estudiar las relaciones de esta realidad absoluta con el proceso de despliegue de la conciencia humana, dilucidaremos de manera sucinta algunos conceptos fundamentales empleados con referencia a la situación actual.

V

Estamos ahora en condiciones de exponer dos importantes cosmovisiones, sin caer en el error sociológico que hoy se comete con demasiada frecuencia cuando se construye dos opuestos, harto indiferenciados, entre una cosmovisión «primitiva» o «sagrada» y la cosmovisión de la sociedad industrial moderna, «urbana», «secularizada». Como ya vimos en diferentes ejemplos, la cosmovisión de la cultura occidental, que consideramos como la más progresiva, posee una serie de componentes afectivos relativamente indiferenciados. Por ello es desequilibrada e incluye niveles de integración de altura diferente. Entre sus rasgos esenciales se cuenta un grado de diferenciación sumamente elevado en el campo de las asociaciones conceptuales analíticas y en las instituciones racionales

32 El círculo y el cuadrado son elementos fundamentales de los mandala. Acerca de los mandala como símbolo de orden, cf. C. C. Jung, *Aion. Researches into the phenomenology of the self*, Nueva York, 1959, págs. 31 y sig., 135. Podemos también decir que el cuadrado corresponde al principio del logos, pero el círculo al principio del eros.

33 Kandinsky llama al círculo eslabón con el cosmos. Dice que el círculo es: «1) la forma más modesta, que sin embargo se impone incondicionalmente; 2) una magnitud precisa pero inagotable; 3) al mismo tiempo estable e inestable; 4) simultáneamente estridente y silenciosa; 5) una tensión única que lleva en sí tensiones innumerables»; cf. *The Arts Review*, Londres, 10-24 de marzo de 1962; acerca del simbolismo del círculo, cf. G. Adler, *The living symbol*, págs. 95-96 y otras.

correspondientes, que se caracterizan por una avanzada división del trabajo. La diferenciación es ejecutada de manera sistemática, hasta llegar a prácticas administrativas manipuladas de nivel muy elevado, las que producen organizaciones sólidamente integradas dentro de un marco general de coordinación muy débil (tal como se muestra, p. ej., en el mecanismo del mercado). El aspecto afectivo está mucho menos diferenciado y su integración se hace más laxa cuanto más débiles se vuelven las normas éticas tradicionales. A pesar del grado de diferenciación alcanzado en otros ámbitos, las asociaciones simbólicas carecen de una diferenciación correspondiente. Por ello la ética se encuentra en un nivel de desarrollo relativamente inferior y predominan numerosas proyecciones e idealizaciones. No existe un genuino centro vital. La falta de un equilibrio en la diferenciación del pensamiento y del afecto crea grandes tensiones, que son todavía reforzadas por el hecho de que la integración general de la estructura social es relativamente débil. La tendencia a la armonía y al equilibrio se detiene a menudo en el plano de los movimientos de compensación.

Como en todas las situaciones, las fuerzas que atraen el principal interés están determinadas por los problemas centrales de una cultura.[34] En las sociedades industriales de nuestro tiempo, los problemas del trabajo y de su organización ocupan un lugar de preferencia y absorben la mayor parte de la fuerza de los hombres. La insistencia en extremo unilateral en un concepto de productividad definido técnicamente, como valor central, si no exclusivo, de la organización industrial, y la reducción del hombre a la condición de una partícula de su ser total, acentúan las tendencias que hemos señalado, si no es que las crean.

Sin embargo, en planos más profundos operan fuerzas nuevas. Constituyen un movimiento que tiende a una cosmovisión radicalmente diferente. Considérese el arte moderno, que ha destruido la bella apariencia del siglo XIX y se niega a respetar las concepciones tradicionales de Occidente sobre el espacio y el tiempo; ese arte se abre paso de hecho hacia las fuerzas dinámicas que están en la base de toda cultura (y la impulsan hacia adelante), y que crean una nueva cosmovisión y, con ella, un nuevo mundo a partir de arquetipos de la vivencia humana. Piénsese en la ciencia natural, que inauguró la época de la investigación del espacio, que debe proporcionar a la conciencia del hombre dimensiones por completo nuevas. Téngase en cuenta el pequeño número de los científicos sociales que no se refugian en el cientificismo y una metodología analíticamente diferenciada. El interés por las «dimensiones universales del hombre» y la atención cada vez mayor prestada al «derecho natural» son signos de una nueva época del desarrollo humano. Por fin, y no en último término, repárese en la renovada conciencia religiosa, que lucha por un nuevo concepto de lo «eterno» y con ello derriba numerosas barreras que injustificadamente se interponían entre los hombres. La caducidad de

34 Cf. F. H. Blum, en *op. cit.*, pág. 81.

oposiciones tradicionales y la aparición de polaridades completamente nuevas es otro signo de las profundas transformaciones de nuestra época. La división tradicional entre alma y cuerpo, naturaleza y espíritu, lo natural y lo sobrenatural, el pensamiento y la acción, el sentimiento y lo conceptual, se reconoce cada vez más como una falsa dicotomía que estorba la más profunda aspiración del hombre hacia la armonía y una nueva integración. Las modificaciones de la moderna conciencia occidental llevarán a modalidades de conciencia por entero nuevas, o bien determinarán la total destrucción de la cultura de Occidente. No existe una tercera alternativa. He ahí la situación existencial en que se encuentra el hombre y, por lo tanto, la sociología del conocimiento.[35] Mejor dicho: he ahí uno de los elementos esenciales de la situación existencial. Otro elemento, de pareja significación, es la índole y el desarrollo de la conciencia oriental (por contraposición a la occidental). Por «oriental» se entiende el Lejano Oriente: India, China antes de la revolución comunista y, en sentido más limitado, Japón. Estos países han desarrollado una cosmovisión que en aspectos esenciales es precisamente la opuesta a la cosmovisión occidental. Ella es altamente diferenciada en el campo de las asociaciones simbólicas y rudimentaria en el de las asociaciones analítico-conceptuales. La tecnología y la industria conocen un desarrollo elemental. El mundo de la «naturaleza» se encuentra todavía bajo el sortilegio del «espíritu», y de tal modo surgen proyecciones e idealizaciones que no son menos fuertes, pero sí de índole por completo diferente, que las dominantes en la cultura occidental. La unidad y la integración armónica se presentan de manera acusada (como se exterioriza, p. ej., en la gracia de los hombres), pero ellas existen en medio de la sordidez y la miseria, y de un nivel de vida terriblemente bajo. Esta cosmovisión oriental y la estructura social asociada con ella sufren hoy una transformación de la misma profundidad que el sistema del mundo occidental. China dio ya el salto hacia la antítesis del mundo oriental, el marxismo. Es precisamente la polaridad entre confucianismo y marxismo la que hace a este tan atractivo para la conciencia oriental tan pronto como la cosmovisión tradicional es desplazada de su centro genuino o los problemas centrales de la vida se vuelven irresolubles dentro del marco tradicional. Pero aun si la transición no se cumple por vía de oposiciones (de las cuales en definitiva debe surgir una nueva síntesis), la disolución de la cosmovisión oriental nos plantea serios problemas y trae consigo peligros tan grandes como la disolución de la cosmovisión occidental.

35 Acerca de la naturaleza existencial de la sociología del conocimiento, cf. A. Child, «The existential determination of thought», *Ethics*, vol. 52, enero de 1942, págs. 153-85; K. H. Wolff, «A preliminary inquiry into the sociology of knowledge from the standpoint of the study of man», *Scritti di Sociologia e Politica in Onore di Luigi Sturzo*, Bolonia, 3 vols., 1952; K. Mannheim, *op. cit.*, pág 180; además, las observaciones de Mannheim acerca de las relaciones entre problemas de la «vida práctica» y problemas intelectuales, en *ibid.*, pág. 135.

Una de las razones de la semejanza de los problemas reside en la necesidad de alcanzar, por primera vez en la historia de la humanidad, una cosmovisión universal. Ya hemos señalado la sorprendente aceptación compensatoria de elementos orientales en la conciencia del hombre occidental. La industrialización del Oriente generará situaciones semejantes. La situación existencial de la sociología del conocimiento se caracteriza hoy, por lo tanto, por la quiebra de las cosmovisiones dominantes y de los sistemas sociales correspondientes. Estas sucumben bajo el peso interior de sus propias inconsecuencias y de las falsas oposiciones (en Occidente) o de una unidad deficientemente diferenciada (en el Oriente), que ellas han creado. Sucumben, por así decir, bajo el peso de su pasado. Pero también por el desafío del futuro, que exige una integración más elevada y una unidad enteramente nueva. Ninguna de ambas cosmovisiones puede reproducirse a sí misma dentro de los viejos límites. La necesidad de transformación es radical en el verdadero sentido del término. Pero ello implica que debemos seguir el rastro del fundamento eterno del proceso de desarrollo y comprender su elemento absoluto. La sociología del conocimiento debe aceptar este desafío existencial, que hace de la esencia y los fenómenos concomitantes del proceso de desarrollo el tema central de su propio desenvolvimiento.

Análisis de las ideologías en la sociedad actual

Claude Lefort

[«Ideologische Dynamik und Klassenstruktur», *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, Londres, International Sociological Association, vol. 3, 1956, págs. 297-301.]

Si bien es imposible ignorar la crítica de Marx a la ideología, se debe convenir en que las transformaciones sociales ocurridas desde la aparición de su obra nos obligan a someterla a una renovada crítica. Señalaremos algunos puntos en los cuales esta debería concentrarse.

Nos parece innegable que el principio de Marx, según el cual las ideas no pueden explicarse a partir de sí mismas, con independencia del contorno social en el que aparecen, ha fecundado de manera cada vez más eficaz la investigación sociológica. Este principio constituye el punto de partida de aquella disciplina particular que se llama sociología del conocimiento, aun si ella se aparta de la teoría marxista en sus premisas y modos de interpretación. Además, las ciencias, y en particular las ciencias del espíritu, han consagrado una atención creciente a sus propias condiciones. Y a partir de este empeño comprendieron el sentido de su investigación y la metodología correspondiente. A nuestro juicio, la confirmación de esta perspectiva no se debe tanto al éxito de la teoría marxista, cuyas tesis siguen siendo tan cuestionadas hoy como lo fueron antes, y aun son a menudo rechazadas por los sociólogos, cuanto a las transformaciones que en los últimos 75 años han influido en igual medida en todos los ámbitos de la vida social: en las estructuras heredadas de la sociedad capitalista de competencia, del pensamiento científico, la filosofía, la literatura y el arte. Puede afirmarse que esas transformaciones, cuya acción subvirtiente no ha terminado aún —prescindiendo de las diferentes interpretaciones que se han dado de ellas—, han impuesto la idea de una historicidad universal del mundo moderno y, con ella, la de un análisis de los múltiples efectos de acción recíproca que sobrevienen entre los diferentes campos de la totalidad social. Al mismo tiempo, esa historicidad destruyó las especulaciones —predominantes todavía en el siglo XIX— acerca de la cultura como entidad metafísica y del espíritu de los pueblos, y ello tanto más cuanto que aquella se perfiló en todos los ámbitos y en el círculo de una cultura común. La investigación se volcó de manera decisiva hacia el nexo que liga las transformaciones estructurales con la vida social y cultural.

Tenemos que preguntarnos ahora si el concepto de ideología dilucidado por el marxismo ha ganado en precisión o al menos en riqueza con su empleo, harto frecuente, por los sociólogos o en la vida cotidiana. Comprobamos, en primer lugar, que ha cobrado una creciente significación política. Luego de una época que vivió el advenimiento del fascismo y la rivalidad entre las grandes naciones, durante la posguerra, en todos los ámbitos de la cultura el concepto político de ideología se ha vuelto familiar para vastas capas sociales. Se hizo evidente que —con independencia de la crítica científica de Marx— proposiciones políticas atinentes al papel del Estado, la organización del aparato productivo y la distribución de los bienes, implican inflexiones de significación filosófica, religiosa, ética y ante todo científica y estética, ya se trate de polémicas contra determinadas orientaciones artísticas, contra una determinada psicología o un movimiento seudorrevolucionario. Cuando se imputa a Marx que en él existe al menos la tendencia a reducirlo todo al común denominador de la ideología política, se debería reconocer también que eso ha sido corroborado por el desarrollo posterior.

Esta comprobación no nos autoriza, sin embargo, a descuidar dos cuestiones que se plantearon ya con el estudio de la obra de Marx y que con posterioridad adquirieron un carácter cada vez más acuciante.

Tenemos en primer lugar la pregunta de si la crítica de una ideología «burguesa», cuyo núcleo sería por cierto de índole política, puede servirse de conceptos científicos, y si puede fundarse en un pensamiento verdadero, ya se califique a este de libre de ideología o bien de proletario, según la importancia que se pretenda atribuir a uno de estos conceptos. Esta pregunta podría encontrar respuesta si el futuro próximo aparejase el derrumbe del capitalismo en todos los ámbitos. El marxismo resultaría ser entonces el correlato teórico de la praxis proletaria, la anticipación de un pensamiento verdadero, tal como el proletariado sería la vanguardia de una nueva sociedad. Por el contrario, la persistencia y el ulterior desarrollo del sistema capitalista y de las modalidades de pensamiento que en él predominan nos obligan a revisar las tesis marxistas. Esta revisión, junto con sus resultados, daría nacimiento a una nueva crítica de Marx. De hecho, es preciso admitir que los rasgos del pensamiento burgués, tal como Marx los describió en sus primeros escritos y en *El capital*, han dejado de ser característicos de las ideologías dominantes y de las representaciones corrientes en nuestra época. No puede considerarse el liberalismo como la ideología política forzosa para las clases dominantes o sus sectores dirigentes, y ello tanto respecto de su contenido como de sus categorías. Aferrarse a las formulaciones de Marx acerca del fetichismo sería tan cuestionable como insistir en el análisis de la economía de competencia. Más bien es preciso tomar en cuenta el hecho de que el desarrollo monopolista y la creciente intervención del Estado en la producción y el mercado han modificado radicalmente las leyes del sistema capitalista. Por otra parte —y esta segunda com-

probación no reviste menor importancia que la primera—, es innegable que el marxismo no se ha conservado en su forma genuina. Ha pasado a ser la ideología oficial de un Estado y de un partido de masas, no sin experimentar en virtud de ello modificaciones decisivas. Por lo que atañe a la naturaleza de la revolución proletaria, el papel del partido, la función del Estado dentro de una sociedad socialista, la redistribución de los ingresos, o aun las relaciones entre países socialistas y países capitalistas, la discrepancia entre la ideología actual y el pensamiento de Marx o de Lenin es lo suficientemente grande como para que nos veamos precisados a emprender una reflexión crítica.

La primera tarea consistirá, por lo tanto, en analizar el desarrollo histórico de las ideologías que se basan en el capitalismo y en el socialismo, y en delinear el ciclo total de sus transformaciones. Un análisis de esa índole supone una permanente confrontación de las ideologías actuales con sus intenciones originarias a fin de establecer divergencias y concordancias entre aquellas y estas. De igual modo sería preciso tener en vista el contenido de las proposiciones y de las categorías del pensamiento ideológico, de las cuales los hombres a menudo no son conscientes. Sin embargo, esa investigación sería impracticable y ociosa si las modificaciones ideológicas no se concibieran dentro de su estrecha conexión con las transformaciones económicas y sociales concomitantes. Solo en ligazón con un análisis histórico de las clases sociales y de la producción industrial pueden las transformaciones de la ideología política alcanzar su significación genuina. Esto incluye, al mismo tiempo, la renuncia a todas las hipótesis apresuradas que pretenden imputar *a priori* determinadas ideologías a una clase o a un estrato social. El hecho de que un dogma político proclame el predominio del proletariado no decide por sí mismo si este ha de apropiarse de tal teoría y realizarla. Por una parte, proposiciones de este género deben concebirse a partir de la trabazón sistemática de la teoría total y de su génesis. Por otra parte, no es lícito afirmar que determinada tesis es expresión de una única clase, como tampoco lo es sostener que el proletariado se expresa dentro de una ideología que corresponde a las clases dominantes. El estudio de la situación de clase del proletariado y de su comportamiento dentro de la sociedad puede enseñarnos que su relación con las ideas es de índole diferente de aquella que los sectores dominantes mantienen con sus representaciones.

La investigación de las ideologías puede llevarnos a una descripción de las relaciones sociales, más concretas que las relaciones de clase, y que, aunque estén condicionadas por estas, no representan un mero reflejo de la situación de clase. Esta investigación puede discernir modos de pertenencia a las clases muy diferentes en el proletariado y la burguesía. En suma, ese estudio debe, por la vía de una confrontación permanente de las estructuras económicas y sociales con las formaciones mentales que les corresponden, descubrir en qué consiste la función de las ideologías dentro de la trama total de la sociedad. Todos los análisis de la ideología deben com-

prender esta como la trasposición de la realidad social y al mismo tiempo como la conciencia de ella.

El segundo grupo de cuestiones que queremos considerar se refiere a la relación entre las diferentes esferas ideológicas dentro de una sociedad de clase. Por un lado, es preciso en efecto comprobar que evidentemente todos los ámbitos del pensamiento están dominados por la política. Por el otro, sin embargo, cabe preguntar si de hecho puede hablarse de una politización creciente de todos los campos del saber, o si estos más bien están inficionados solo en la superficie por la ideología política. En la práctica, no podría tomarse en serio una crítica de la filosofía, de la ciencia o del arte que partiera de criterios políticos. Lo único que comprobamos es la tendencia del pensamiento político a amalgamar elementos de significación en apariencia heterogéneos y a ponerlos a su servicio cambiándoles el sentido. Esta anexión cobra a menudo la forma de juicios sumarios sobre las presuntas connotaciones de una teoría. Ello se advierte, por ejemplo, en las polémicas contra el psicoanálisis, la fenomenología o determinada tendencia de ideas.

Sin embargo, el propio Marx cuestionó de un modo mucho más radical la autonomía del conocimiento. A su juicio no se trata de referirlo sencillamente a un común denominador político; pretende descubrir una contradicción general, que por fuerza se seguiría de la estructura de una sociedad en que la división del trabajo deja a los individuos por completo aislados y al mismo tiempo convierte en un secreto la praxis social de los hombres. Lukács, que en su obra *Historia y conciencia de clase* analizó las antinomias del pensamiento burgués desde esta perspectiva, demostró de manera unívoca que la crítica filosófica solo puede desplegarse siguiendo conceptos filosóficos. Probó así que el hecho de tratar un problema filosófico dentro de la trabazón de sentido englobante de la totalidad social no implica por fuerza la negación de ese problema.

Semejante empresa atestigua su carácter científico solo bajo dos condiciones, que desde hace medio siglo cuentan para el desarrollo de las ideologías. Por una parte, el propio marxismo se ha convertido en objeto de la crítica del filosofar posmarxista. Si no nos atrevemos a rechazar a la fenomenología ni a considerarla mera copia de la filosofía burguesa anterior, a la que se podría aplicar sin más trámites la crítica lukacsiana, tendremos que admitir que el marxismo, si bien constituyó una orientación de pensamiento radicalmente nueva, no representa la única filosofía dialéctica posible. Por cierto, Marx ya era consciente de que sus propias reflexiones estaban condicionadas por el pensamiento de sus predecesores y que su misión consistía en realizar la filosofía superándola. Pero el hecho de que la filosofía no fue efectivamente superada y de que el pensamiento de nuestros días representa una recusación del marxismo tiene un alcance que Marx no podía sospechar, a saber: que la filosofía es incancelable y que no se la puede entender como simple expresión de una clase o como la mera trasposición de la problemática social.

En el estudio de las transformaciones del pensamiento filosófico en

conexión con los cambios de la estructura económica y social es imposible atenerse de manera exclusiva, con miras a interpretar las ideologías, a las relaciones materiales. Todas las filosofías, aun aquella que confiesa el primado de la praxis social, surgen de un orden de ser que les es propio y que debe concebirse en conexión con la totalidad social, en su forma específica de teoría de esta. Ese orden es por lo tanto fundante y fundado a un tiempo.

Además, el análisis de las ideologías sólo puede desplegarse de manera cabal si nos desprendemos del prejuicio, claramente perceptible en Marx y Lukács, según el cual la multiplicidad de las formas de expresión ideológica encubren un sustrato idéntico. Pues si por una parte, como el propio Marx lo destacó en algunas de sus observaciones sobre la alienación, la estructura de la moderna sociedad burguesa se funda en la contradicción entre los campos particulares de la actividad humana, por la otra se basa en su solidaridad absoluta. La confrontación de las diferentes versiones de la dialéctica, mostrada en su génesis, pudo ya señalarnos la medida en que en ellas se trasluce una problemática común, y además el grado en que se contraponen. Para tomar sólo un ejemplo, así se ha explicado la relación entre el psicoanálisis y el marxismo, cuando se compararon sus metodologías respectivas y las discusiones ocurridas en el curso de su historia, y cuando se procuró delinear el campo en el cual ellos se habían negado recíprocamente objetividad. Para la comprensión de la totalidad social, la mostración de las diferencias es tan fructífera como la de las concordancias.

Con estas observaciones nos propusimos demostrar exclusivamente que sólo un análisis histórico y minucioso está en condiciones de volver fructífera la contribución esencial de Marx, en cuanto la libera de prejuicios realistas y mecanicistas.

Ideología y teoría

Leszek Kolakowski

[*Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, Munich, 1960, págs. 26-39.]

La antinomia específica que presenta la evolución del marxismo, y que es única en la historia, consiste en el hecho de que esta doctrina, que ha revelado el modo en que la conciencia social se mistifica bajo la presión de las circunstancias políticas, al mismo tiempo que proclamaba su total emancipación respecto del mito caía a su vez víctima de una mistificación semejante.

La singularidad de esa situación reside en lo siguiente: estamos frente a un caso en que una teoría efectivamente científica, desarrollada a partir de la tradición del pensamiento racional y bien arraigada en la vida intelectual, no religiosa, de la cultura europea, se ha convertido en la superestructura de ideas de un movimiento de masas político y organizado. Pero con ello la idea de Marx según la cual la conciencia social refleja la realidad de manera invertida, como en una cámara oscura, se redujo más tarde a este principio: aquella mistificación tendría sus fuentes exclusivamente en la conciencia de clase, se trate del producto de una inmadurez intelectual (como en el caso de las clases sometidas, sobre todo la clase obrera) o solo de una mentira consciente (como en el caso de las clases poseedoras).

En ambos casos la interpretación de la conciencia social era idealista por antonomasia, puesto que refería la deformación de la imagen del mundo surgida en la cabeza de los hombres a las propiedades de esta última, a un saber deficiente o al deseo de engañar. En ambos casos, por lo tanto, se perdía lo esencial del pensamiento de Marx: la teoría de la alienación. Y en ese contexto surgió la convicción, optimista en exceso, según la cual la clase obrera —que como «clase para sí» se corporizaba exclusivamente en el partido y se emancipaba allí de manera automática de todas las mistificaciones— no tiene razones para desear una distorsión de la imagen del mundo tan pronto como se ha constituido como organización política. Este punto de vista es comprensible, pues de él se sigue que el partido, que constituye la materialización del espíritu de la clase, ha alcanzado aquella emancipación de un modo acabado, esto es, sencillamente, que no se equivoca.

En la práctica, por lo tanto, en virtud de una comprensible tendencia la teoría marxista de la alienación es sustituida por el dogma de la infalibilidad.

En tal situación, dentro del marxismo no pudo plantearse el pro-

blema del efecto deformante que la organización política misma ejerce sobre la conciencia teórica. No pudo plantearse en los primeros movimientos de masas, porque ellos solo tenían una ideología —en el sentido de Marx— y no elaboraban esta a partir de concepciones científicas. En su origen, estos poseyeron una conciencia maleable, no sometida al control de límites científicos. Pero en nuestros días ha sido necesario volver dúctil ante los dictados de la organización lo que originariamente fue ciencia, es decir, sustraerse de cualquier control racional.

Las ideologías religiosas nunca pudieron llegar al estadio científico, pues jamás fueron ciencia; por lo tanto, desde el comienzo se adaptaron con facilidad a las exigencias de la situación social. Pero el desarrollo del marxismo ha transformado la ciencia en una mitología y en una materia dócil, de la que se ha retirado la entereza, el espinazo de la razón.

Ese marxismo operó siguiendo los mismos esquemas típicos de la ideología, pero en virtud de su tradición se ocultó tras una fachada científica. Resultado de ello fue la pugna en favor de una totalización de la cultura y su absoluta penetración por una ideología que operaba bajo lemas científicos, aunque desde hacía mucho tiempo estos ya no se sometían a las leyes de la ciencia. (Sin embargo, en contra del marxismo institucional y lateralmente respecto de él se engendraron productos de altísimo valor científico, y de tal modo las conquistas metodológicas de Marx no cayeron del todo en el olvido y aun sirvieron de inspiración a grandes avances científicos. Ejemplo de ello son las obras de Georg Lukács.)

El marxismo institucional corroboró, por su propia génesis, la teoría de Marx acerca de la alienación. En sí mismo ilustró el efecto destructivo que la organización política como tal ejerce sobre el pensamiento científico, tan pronto como este entra en contradicción con la ideología. La coexistencia de ambos, que debió ser una simbiosis, se reveló como un parasitismo de parte de la ideología, cuya trama se apropió del pensamiento científico amenazando su existencia. No cabe sublevarse contra esto ni condenarlo, puesto que es el comportamiento natural de la organización política. Una vez constituida como hecho social, la organización tiene al menos un interés propio: mantener su cohesión interna, que exige una denodada resistencia contra cualquier intento de desintegración. A diferencia del vínculo de clase, el vínculo organizativo reside en la conciencia; la subsistencia de la clase está asegurada por la situación objetiva (la «clase en sí», de Marx). Una desintegración de la conciencia ejercería un efecto aniquilador sobre la organización; por lo tanto, ella debe preservar su ideología de cualquier control racional.

Por otra parte, la vida científica, en su evolución, promueve precisamente el principio del control social, de la independencia de los contenidos respecto de las exigencias de la política; el principio del objetivismo, de la revisión, de la crítica permanente y la confrontación continua de todos los puntos de vista posibles. Por lo

tanto, la vida ideológica y la científica mantienen una contradicción constante, que no se puede eliminar mediante declaraciones de buena voluntad, ya que la buena voluntad no basta para cancelar las leyes de la vida social. El hecho de que el marxismo se convirtiera en una institución no ha sido un «error» que pudiera salvarse mediante la «honesta voluntad de reparación», como los pecados frente al sacerdote.

Jamás existió, por lo tanto, un «marxismo desfigurado», pues el marxismo institucional respondió a su función y desempeñó exitosamente el papel que la historia le había prescripto. Y el hecho de que este papel resultara destructivo respecto de la vida científica en su conjunto era un componente necesario de su éxito. Lo mismo vale en la vida política: el stalinismo no fue un «error» sino un sistema que empleó precisamente los medios que correspondían a las bases de su existencia; nada hizo de manera falsa, puesto que operó con éxito y que, considerado en su conjunto, muy pocas de sus medidas fracasaron, es decir, muy pocas fueron falsas.

No tenemos por consiguiente razón alguna para suponer que la esencia de la conciencia colectiva de los movimientos organizados desaparezca un día. La vida política subsistente en forma organizada no puede renunciar al cemento ideológico, pero este debe buena parte de su firmeza a la circunstancia de que no soporta ningún control racional, que introduciría un factor de desintegración. Debe computarse el hecho natural de que cualquier proceso de «reforzamiento» organizativo se liga de manera estrecha con la integración ideológica, por virtud de lo cual el pensamiento científico ha de soportar por fuerza, en todos los puntos en que se confronte con la ideología, determinada presión.

Además —y esto es válido con exclusividad para el marxismo—, una transformación total del pensamiento en ideología es inalcanzable en la práctica. Una ideología surgida de la ciencia no puede renunciar al disfraz de cientificidad, lo cual no deja de influir sobre la propia ideología. Así aparecen de tiempo en tiempo, en la ideología, huellas de una tradición científica que en modo alguno se ha extinguido. Dentro de la conciencia marxista, convertida en mito, el pensamiento científico marxista permanece a pesar de todo en forma por así decir ubicua; es difícil precisar sus límites, pero sigue ligado con el origen de la doctrina. En efecto, el método dialéctico de Marx fue capaz, a pesar de todo, de ejercer una influencia intelectual, y paradójicamente fue muchas veces la propia ideología, entreverada con la tradición científica, la portadora de sus valores científicos. La difusión ideológica del marxismo tuvo por lo tanto dos consecuencias: no solo ejerció una presión destructiva, sino que también sembró fecundas semillas científicas. Ello significa que el marxismo, en el curso de su historia, no se escindió en dos fuerzas claramente delimitadas, una de las cuales habría emprendido un camino exclusivamente intelectual, contando la otra solo con la presión ideológica; más bien, ejerció su influencia en dos sentidos, que por cierto estuvieron en oposición, pero que no pueden separarse con facilidad. Y puesto que el modo

de influencia característico de la vida ideológica conlleva naturalmente una energía y efectos sociales muchísimo mayores que los valores abstractos del pensamiento racional, estos debieron a menudo su vigencia a una alianza con la ideología, que en otros sentidos les resultaba nociva.

La notable contradicción discernible en la vida de la idea marxista engendra y atiza numerosas ilusiones en la apreciación del valor actual del marxismo: por una parte, la ilusión de una razón incontaminada, que ha creado el mito de una *ideología científica* y el marxismo estereotipado, que tendría su legitimación en sus incontrastables conquistas científicas; por otra parte, la ilusión de la desvalorización total del marxismo, engendrada por su actividad ideológica. En realidad, sin embargo, estamos frente a un proceso íntimamente contradictorio: la ciencia se convierte en un mito, pero el mito ideológico se ve compelido de manera permanente a llevar sobre sí una carga de ciencia que le es esencialmente extraña. El espíritu del marxismo se nutre por lo tanto de la contradicción inmanente a su esencia, que combina delicadamente ambos aspectos y al mismo tiempo es condición de existencia de cada uno de ellos. Si bien la ciencia se convirtió en ideología, por su parte esta no tuvo fuerzas para eliminar a aquella de manera definitiva, puesto que había abrazado el culto de un dios que le era ajeno (pero no caprichosamente, sino también por la necesidad que le imponía su origen) y lo había elevado a la condición de fundamento de su propia existencia.

Es indudable, como enseña la historia, que la ideología puede resultar muchas veces vivificante para el pensamiento científico. Prueba de ello es la relación existente entre las especulaciones metafísicas de los pitagóricos acerca del valor de los números y sus descubrimientos matemáticos, o bien el nexo que media entre las ideas filosóficas y aun teológicas de Leibniz y sus logros científicos; otro ejemplo nada desdeñable es el propio Marx, en cuyos conocimientos científicos desempeñan importante papel los impulsos ideológicos: escribió antes el *Manifiesto Comunista* que *El capital*. La ideología puede engendrar una nueva óptica para la imagen del mundo, y muchas veces organiza los conocimientos de un modo en extremo fecundo. Ello puede certificarse de manera particularmente clara en las ciencias del espíritu. Por ejemplo, en la investigación de la historia de las cosmovisiones encontramos diferentes interpretaciones en las que el material estudiado responde al aparato conceptual que se aplicó. Este, por su parte, no se extrajo de los problemas históricos sino de las tendencias de la cosmovisión propia de la época en que vive el investigador. No obstante ello, muchas teorías pueden realizar aportes científicos esenciales, aunque tengan sus raíces en la filosofía y su contorno particular propio de la época. Por esa razón, entre otras, resulta tan difícil concebir una objetividad absoluta en el ámbito de las ciencias del espíritu, si bien esto en modo alguno significa que la investigación sea imposible en ellas. Por el momento, la presión de las ideologías más diversas ha de rastrearse en las ciencias del

espíritu en general, y en casi todo el campo de los principios metodológicos. El marxismo no constituye una excepción en este sentido. Sin embargo, sería falso interpretar esta observación, en sí misma justa, afirmando que la ideologización total de las ciencias del espíritu es una necesidad fatal y que no existiría en ellas ninguna emancipación progresiva de la ideología, en virtud de lo cual los progresos en este ámbito no serían más que fantasías utópicas. Semejante conclusión contradiría toda la historia de la ciencia y sería reaccionaria en el campo intelectual, puesto que declararía imposible *a priori* la elaboración de un programa de criterios científicos para las ciencias del espíritu. Quien tal sostuviere, debería defender también la idea de que *El capital* de Marx, en virtud de su carácter ideológico, no se distinguiría de *La Ciudad de Dios* de San Agustín, y que los estudios de Max Weber acerca del protestantismo se encuentran tan «ideologizados» como los sermones de Martín Lutero. Ello no es así en la realidad, y la conciencia de tal diferencia reviste también importancia en la lucha contra las irresponsables e infundadas intervenciones ideológicas en la ciencia, ya que no se las podría combatir si se supusiera que la ideología no se distingue de manera clara y convincente de la ciencia.

A pesar de ello no me parece posible, como ya dije, que en las ciencias del espíritu se alcance una objetividad cabal, esto es, que se logre conocer de manera plena el mundo social. Semejante conocimiento no se ve reducido sólo por los límites impuestos al hombre por su carácter de ser biológico, sino también por las particulares condiciones sociales a que está sometido. Es imposible, naturalmente, que el saber se emancipe de la presión de aquellas condiciones generales de la vida social que son comunes a todas las estructuras sociales. Pero aun si lo consiguiera, solo podrían comprobar esa emancipación quienes estuvieran libres de la influencia de las condiciones que limitan al hombre en cuanto ser social.

No obstante, podemos preguntarnos si es posible emanciparse de aquellas limitaciones que no derivan de la existencia del hombre como ser social sino de las divisiones interiores de la sociedad. Prescindamos del problema que supone averiguar cuáles de esas divisiones revisten mayor importancia y cuáles menos, y en qué sentido puede hacerse esa afirmación: bien se sabe que ciertas divisiones ejercen con seguridad alguna influencia sobre la imagen de la sociedad que se insinúa en la conciencia del investigador (no se trata solo de la separación en clases, sino también de otras), y que ellas organizan el aparato conceptual que se emplea para describir la vida social y que establece la problemática misma.

Por cierto, de ningún método de investigación de la vida social puede afirmarse que esté libre por completo de hipótesis presupuestas de antemano.

Cuán engañosos pueden ser los métodos consagrados lo demuestra ya el hecho trivial de que con una estadística *correcta* se puede falsear radicalmente la imagen de la realidad social. Ello se debe a

que también la estadística correcta presupone siempre determinados criterios de selección de los fenómenos, criterios que es preciso investigar. La hipótesis presupuesta reside en la índole de la problemática que exigirá luego respuestas plenamente unívocas. Podemos investigar experimentalmente, por ejemplo, la relación del nivel de educación de una sociedad con la participación en la vida religiosa. Tal cuestión es susceptible de indagación estadística, y el problema, en esta formulación general, parece planteado racionalmente. Sin embargo, no investigaremos la relación que en determinada sociedad existe entre el número de calvos y el de políticos de izquierda o de derecha, porque semejante problemática nos parece absurda. Es imposible, en efecto, formular preguntas acerca de las relaciones entre fenómenos sociales cuando nada se sabe de antemano sobre ellas. Por eso, poco puede reconfortarnos la validez universal de ciertas posibilidades de investigación. El carácter absurdo de la pregunta que acabamos de hacer es evidente, pero en muchos casos no es tan sencillo establecer si un problema carece o no de sentido.

Cuando estudiamos la dependencia recíproca entre la división en clases y otras formas de la vida social resulta esencial partir del concepto de clase forjado por Marx, que se apoya en el criterio de la propiedad de los medios de producción, o bien de algún otro, por ejemplo el que se basa en el ingreso nacional. En relación con ello, es difícil decidir cuál de esas divisiones es «pertinente», pues la respuesta está determinada por factores ideológicos. Los diferentes grupos y círculos existentes dentro de la sociedad forjan conceptos propios y establecen de antemano el modo en que debe realizarse la selección de los fenómenos sociales. Podemos suponer, por cierto, que muchos grupos o clases presentan por su naturaleza una inclinación mayor a crear aparatos conceptuales menos «ideologizados», pero es en extremo dificultoso establecer las condiciones que promoverían aquella objetividad. Y eso se debe, en particular, a que el sociólogo mismo puede considerar las diferentes concepciones sólo desde el exterior, por lo cual se ve impedido de apreciar su objetividad. Aun allí donde los sectores cultos forman un círculo cerrado y donde la conciencia de pertenecer a este clan es mayor que la conciencia de otros lazos sociales (lo cual constituye sin duda una ventaja para la investigación objetiva), existe una tendencia natural a incurrir en ciertas exageraciones profesionales, lo que se expresa, por ejemplo, en la sobrestimación notoria del papel de las divisiones intelectuales dentro de la sociedad o bien de la importancia de los intelectuales en general.

Por oposición a la ciencia, la ideología en el sentido moderno del término depende de los grupos sociales, partidos o clases, no solo en lo que atañe al ámbito de problemas, sino también en lo que respecta a su contenido. Por ello debe ser flexible y mutable, a fin de adecuarse a las necesidades respectivas. He ahí la segunda característica de la ideología. Por fuerza es oscura y ambigua, pues a fin de justificar la fuerza de la fe debe mantener inmutables en la medida de lo posible las fórmulas generales, y al mismo

tiempo, si es que pretende triunfar en la vida corriente, modificar de continuo su sentido y adaptarlas a las tareas del momento.
Sin embargo, la permanencia relativa de la ideología solo puede asegurarse cuando la interpretación de su contenido se encuentra monopolizada institucionalmente: cuando existe una casta de sacerdotes, únicos a quienes compete exponer su contenido correcto; solo en tal caso se vuelven posibles la ortodoxia y la fidelidad a la doctrina, categorías estas que son típicas del pensamiento ideológico.
Con estas observaciones no me propongo formular un programa para eliminar las ideologías. Semejante programa sería ocioso, y aun por completo inútil. De la ideología forma parte también la valoración moral y política, es decir, una actividad sin la cual la vida sería imposible. La consigna que proclama la completa emancipación respecto de las ideologías es una ficción ingenua, y quienes se figuran que han logrado desprenderse de ellas caen víctima de una mistificación que a su vez posee carácter ideológico. En efecto, para exigir la eliminación de las ideologías es preciso realizar antes una valoración, y ese acto es ya ideológico. Sin embargo, la consigna de «destotalización» de la ideología no parece tan irremisiblemente condenada al fracaso, y aunque las ideologías viven siguiendo sus propias leyes y no basta la mera buena voluntad para aniquilarlas, los esfuerzos por aminorar su influencia destructiva sobre el pensamiento científico tendrán ciertas perspectivas de éxito. En cambio, la opinión según la cual las ciencias del espíritu «de todas maneras» habrían de convertirse inevitablemente en instrumento de la ideología equivale, de hecho, al intento de aplaudir cualquier tipo de agresión ideológica en el campo del pensamiento. Semejante posición parte del supuesto de que en este ámbito no puede entablarse discusión alguna, porque entre ideologías ello no cabe ni puede haber confrontación basada en fundamentos objetivos, sino solo una lucha que admite todos los medios, incluido el recurso de la violencia material.
Aun cuando operan con recursos puramente intelectuales, las ideologías no proceden mediante fundamentos racionales, sino que echan mano de consignas, apelaciones al sentimiento, la autoridad o las tradiciones; se dirigen a los deseos, los prejuicios, las leyendas o el resentimiento. La existencia de la conciencia social está sometida a leyes ideológicas, y es una fantasía la opinión según la cual ello podría no ser así, esto es, que sería realizable un reino del espíritu en el que las transformaciones de la conciencia social se producirían dentro del cielo diáfano de los fundamentos lógicos. Semejante sueño no es nocivo; al contrario, puede ser beneficioso si contribuye a la lucha en favor de la difusión del racionalismo dentro de la vida social; empero, se convierte en un peligroso mito tan pronto como se proclama que el imperio del espíritu ha advenido ya, que la razón pura ha ocupado el trono del reino terrestre y preside el Estado.
En tal caso, en efecto, la «ideología científica» se convierte en dictador absoluto en todos los ámbitos de la vida: tenemos una po-

lítica exterior científica, una pintura y una música dirigidas científicamente, un patriotismo de bases científicas; en una palabra: la «Ciudad del Sol» en la forma más grotesca.

Los sátrapas de la ideología de pretensión científica son, como enseña la experiencia, peligrosos en extremo; en efecto, se muestran particularmente agresivos en ciertos ámbitos de la vida. No consideraremos aquí si es posible limitar la actividad ideológica en la realidad social, ni en qué medida lo sería; tampoco abordaremos la posibilidad de que se ejerza una presión inversa, del pensamiento científico sobre la ideología, ni el problema de averiguar si la expresión «concepción científica del mundo» posee un sentido. (Opino que sí lo tiene.) Nos contentamos con expresar la convicción de que el «final de las ideologías» pertenece a un futuro astral, en el que ni la mirada ejercitadísima de un profeta de la historia podría penetrar. Las eternas esperanzas de todos los movimientos progresistas, que confiaron en el éxito por cuanto «la razón en definitiva prevalece», fueron —como es notorio— sistemáticamente arrolladas por la historia, que las aplastó con facilidad en su marcha. De tal modo los racionalistas ingenuos se encontraron, cual si fuese para su escarnio, con una imagen del mundo en que las cosas más absurdas celebraron los triunfos más brillantes.

Cabe naturalmente asombrarse y lamentarse por el hecho de que cosas tales como el odio racial, el nacionalismo, el pensamiento religioso o la pasión guerrera ofrezcan pertinaz resistencia a los progresos que la ilustración, pese a todo, obtiene sobre la base del pensamiento científico. Sin embargo, asombrarse por las leyes de la historia no es más que un indicio de que no se las comprende, y puede llevar al suicidio. Pero quienes prefieren participar en aquellos modestos triunfos que el pensamiento racional trabajosamente obtiene sobre el imperialismo piratesco de la ideología, obtendrán mayor provecho concentrando su atención en ámbitos en los cuales hay alguna posibilidad de derrotarla. Y tenemos por seguro que tales posibilidades existen también en el campo de las ciencias del espíritu; ellas fueron abiertas particularmente por Marx, quien no se limitó, como lo hizo Comte, a excluir la metafísica de la ciencia, sino que además analizó el proceso de sofocamiento de la conciencia por parte de la ideología como el resultado de conflictos sociales. El hecho de que no se colmara la esperanza, alimentada por Marx, de una rápida eliminación de aquella, no ha refutado la esencia de la doctrina marxista, que puede aplicarse con éxito a la consideración de su propia historia.

Cuando afirmamos que la idea del socialismo posee carácter ideológico, en modo alguno pretendemos que se renuncie a ella. Pero es ingenua la tesis según la cual la necesidad del socialismo se habría demostrado con el mismo grado de ineluctabilidad que las leyes de la física. No cabe duda de que el socialismo tiene, en la concepción de Marx, una perspectiva muy diferente que en Fourier; la fe de aquel en el socialismo se apoya en supuestos muchísimo más sólidos; sin embargo, no solo la afirmación del socia-

lismo como valor es un acto ideológico, sino que también lo es la convicción de que los valores socialistas pueden ser realizados. Ese es también un juego de azar, un riesgo práctico, respecto del cual la creencia en la seguridad *científica* absoluta del triunfo representa una sanción ideológica, una justificación mistificadora. Todo el presunto carácter científico de las predicciones acerca de la necesidad del socialismo constituye un acto de fe ideológico. No obstante, la emancipación de la ciencia respecto de la permanente amenaza que para ella constituye la ideología es por cierto difícil, mas no imposible de realizar.

Pese al retroceso que podemos observar en los últimos tiempos dentro de la ideología marxista, opinamos que la ciencia se emancipará cada vez más del control de la ideología. En Polonia se pudo liberar de su yugo el ámbito de las ciencias naturales, y se limitó en gran medida su actividad en el campo de la creación artística. Ello no significa —idea absurda— que un buen día pudiera existir una actividad artística carente de inspiración ideológica. Pero inspiración no es lo mismo que dirección por parte de un organismo político. En este sentido parece descartado en Polonia el retroceso al «realismo socialista» como sistema de organización de la vida artística.

La esperanza en que la ideología marxista, es decir el marxismo institucionalizado —pues solo como tal se presenta esta ideología— abandone su pretensión de reemplazar al conocimiento científico, puede ser fundada. No lo es en cambio la esperanza en el nacimiento de una ideología científica o bien en la muerte de la ideología. Solo por la fuerza renuncia esta, en efecto, a sus pretensiones. Esa violencia puede provenir de otra ideología, pero también, como nos lo enseña la historia, de la ciencia. Algunos siglos de lucha de la ciencia profana contra la dictadura de la ideología cristiana han demostrado que esa lucha puede ser exitosa y que es capaz de hacer que la ideología renuncie, aunque a regañadientes y bajo coacción, a una parte de sus pretensiones.

Pero la historia es un movimiento en aceleración constante, y ello nos permite esperar que en la situación actual un proceso análogo no requiera tantos siglos.

Racionalismo y crítica de la ideología

Leszek Kolakowski

[*Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, Munich, 1967, págs. 253-67.]

La mayoría de las doctrinas filosóficas y cosmovisiones que conocemos (aunque no todas) son medios de someter y sofocar esa conciencia madura que vive en nosotros de manera subterránea, pero que solo trabajosamente alcanza una expresión clara. Casi todas las cosmovisiones son recursos para descubrir en el mundo un principio al cual podamos imputar los padecimientos de nuestra vida; este principio puede ser la Providencia o un *fatum* natural de cualquier índole; puede ser el progreso de la humanidad, o una autoridad cualquiera; la Revelación, o la historia. Casi todas las cosmovisiones son conjuntos de instrumentos que sirven para despojarse de la propia iniciativa: métodos para prolongar indefinidamente la infancia.

Por eso caracterizamos al racionalismo, en su acepción más general, tal como Kant caracterizó a la Ilustración: como la «emergencia del hombre del estado de minoridad en que por su culpa se encuentra». Pero la razón teórica de Kant, que representa el intento de tal emergencia, fue derrotada por la razón práctica, que nos retrotrajo a aquella minoridad. La filosofía, en cuanto reflexión en torno de una visión del mundo, es insuperable; es la reacción de la vida social frente a la presencia de elementos patológicos, contenidos en la propia existencia humana en su oposición a la naturaleza. La filosofía es, por lo tanto, una determinada enfermedad; o más bien el síntoma de una enfermedad, incurable en la medida en que lo es el ser-otro que el hombre se ha conquistado en oposición al resto del mundo. La filosofía brota en los lugares patológicos de la existencia humana, es decir en la autoconciencia adquirida por el hombre de su posición peculiar y extraordinaria dentro de la naturaleza; las más de las veces es el intento de superar aquellas contradicciones que brotan de esta especificidad, el ensayo de domeñarlas por el camino de la utopía. Pero puede representar también el ensayo de hacerse cargo de tales contradicciones sin desconocer su carácter inevitable; solo con ese supuesto alcanza ella la emancipación de la razón, el punto de vista del racionalismo.

Este punto de vista no supera el mundo sobrenatural mediante una crítica —demasiado fácil— de los argumentos objetivos aducidos para defender su existencia. Por cierto, quienes creen en la validez de alguna de las pruebas de la existencia de Dios dejan tras-

lucir una falla por su ignorancia de ciertas reglas lógicas elementales, puesto que el conocimiento de estas parece indispensable en un determinado nivel de la cultura. Pero no es eso lo esencial. Quien renuncia a tales pruebas y reconoce la existencia divina a sabiendas de su irracionalidad y en virtud de confesadas necesidades interiores, ese acepta a Dios, por lo tanto, no en el ámbito de la teoría, sino como postulado práctico de su conciencia moral o como objeto del deseo; con ello demuestra sus falencias en otro terreno, ideológico: deja ver que es incapaz de reconocer la verdadera situación del hombre en el mundo, que no está en condiciones de abandonar su estado de minoridad, y que la necesidad de justificar su vida ante otro es en él más fuerte que la de ver el mundo bajo una luz no distorsionada. No hacemos nuestra, por lo tanto, la crítica feuerbachiana de la religión: no afirmamos simplemente que Dios toma para sí lo mejor del hombre; afirmamos que toma de él aquello que a este le resulta más duro soportar: la situación de responsabilidad incondicionada respecto de sí mismo. En el acto de reconocer la existencia de Dios lo esencial no es la debilidad del razonamiento, puesto que en definitiva la religión para nadie representa un torneo de logros racionales. Lo esencial es más bien la eternización, la petrificación voluntarias del propio estado infantil. La negación auténtica de Dios (a diferencia de la negación entusiasta propia del ateísmo escolar) posee un doble sentido: es el reconocimiento del carácter superfluo de cualquier tutela, y por lo tanto la desestimación de una vida ilusoria perpetuada por un mundo ilusorio. Al mismo tiempo, es la negación de un poder frente al cual toda oposición está de antemano condenada al fracaso, y de ese modo representa también la afirmación de las capacidades del hombre.

Para un racionalismo así entendido, sin embargo, no existe diferencia alguna esencial entre refugiarse en un estado de minoridad por el reconocimiento de la Providencia y hacerlo por medio de la aceptación de alguna doctrina incontrastable, absoluta, que, una vez aceptada, se convierte en fuente de justificación eterna de todo lo que se emprenda en su nombre. La consecuencia de este racionalismo que postulamos es el reconocimiento de la situación de ensayo permanente, la actitud de apertura plena respecto de todo aquello que pueda cuestionarnos. No existe principio alguno en las cosmovisiones que no se pueda, mediante determinado giro del entendimiento, convertir en sustituto de la Revelación; así él operará como obstrucción para el intelecto y como aherrojamiento moral. Y no hay verdad que no ofrezca la tentación de asilo permanente, de refugio seguro, que obraría como fianza de nuestros actos y se aceptaría como realidad preexistente, como sustituto de la Providencia. Cualquier verdad es una tentación de minoridad. Y toda verdad puede ser —no por sus propiedades inmanentes, sino por el modo en que es asimilada— un pretexto para la renuncia a la autonomía, para el regreso al mundo infantil, para el sometimiento a la pertinaz nostalgia de la vida en estado de embrión.

Los principios racionalistas en el sentido en que acabamos de explicitarlos —el principio de la discursividad plena, de la verificabilidad completa, y otros— pueden convertirse en el instrumento que vuelva insensible nuestra razón para las posibilidades desconocidas del mundo. Aun el principio de contradicción puede desempeñar ese papel. Esto en modo alguno significa, empero, que llevemos el principio del racionalismo en cuanto tal hasta lo absurdo, extraviándolo o paralizándolo, como sería el caso si pretendiéramos propagar la necesidad de un cuestionamiento permanente de todas las verdades y proposiciones obvias, y el imperativo de poner en práctica, de manera constante y con relación a todo acto de juicio, la regla de la duda. Si tal hiciéramos la vida se volvería imposible. En verdad, se trata de la disposición de principio a verificarlo todo, siempre que se demuestre la existencia de razones valederas para ello. Se trata, entonces, de considerar siempre como provisionales las verdades admitidas. Más todavía: de ejercitarse en la capacidad de mudar de piel, por así decir, para adoptar como supuestos otros puntos de vista que eventualmente proporcionen perspectivas sorprendentes e insospechadas. De igual modo, interesa renunciar a juicios arbitrarios, que solo expresan vanidad y deseos de autojustificación, pronunciados en contra de afirmaciones alejadas de aquello a lo cual la costumbre nos ha habituado. Si el racionalismo proclama la duda, exige también una disciplina para ella, aunque sin pretender convertirla en una metafísica propia; tampoco quiere interpretar el acto de la duda como una metafísica. El racionalismo exige que se considere como situación provisional cualquier punto de vista reconocido. Exige una conciencia para la cual aparezca como una mortificación todo acto que suponga que Dios, una doctrina o el destino podrían tomar a su cargo nuestros trabajos, cuando en verdad ellos son incapaces de manifestarnos esa presunta virtud. En efecto, Dios o una doctrina, en cuanto fuerzas redentoras de nuestros actos, solo son tales en apariencia; en realidad no son más que una partícula de nuestra existencia individual, proyectada al mundo extraño a fin de que nos asegure una ficticia protección. Y tan pronto como reconocemos esto, sabemos al mismo tiempo que cualquier doctrina que nos imparta indicaciones u órdenes desde el exterior no representa otra cosa que un tabique interior o un mecanismo amplificador entre nuestros proyectos inconscientes y nuestra deliberación consciente. En realidad aquella, como partícula de nuestra individualidad, artificiosamente cosificada, permanece encerrada en el mismo círculo dentro de nosotros. El racionalismo no impone la renuncia a la afirmación de aquellas verdades para las cuales existen fundamentos valederos; sólo exige que al mismo tiempo se medite en que cualquier afirmación representa un ensayo, y que ningún sacramento indisoluble nos ata a una verdad determinada. Por consiguiente, el racionalismo no es una tesis sino una actitud. Es un modo de mantener abierta la razón hacia el pluralismo posible del mundo y hacia la relatividad posible de todos los valores. Es la tolerancia respecto del carácter múltiple de la realidad. El

punto de vista racionalista exige la completa renuncia a los sentimientos sagrados. Rechaza la fe en propiedades positivas o mágicas —purificación o contaminación mágicas—, propias de ideas o de cosas. El racionalismo presupone que una cosmovisión se vuelve irracional en la exacta medida en que se considera un *datum* en absoluto infranqueable del intelecto, y supone también que la irracionalidad de una teoría es decretada por quienes la truecan en algo absoluto. Racionalismo significa rechazar cualquier principio monista de interpretación de las cosas, tan pronto este se proclame regla eterna del pensamiento. El racionalismo tiene una desconfianza natural por el absolutismo axiológico, las imágenes dicotómicas del mundo o cualquier tesis que proclame haber alcanzado una regla de conocimiento definitiva, tal que estaría «dada» en sentido absoluto. Por eso mismo rechaza, en el sentido en que yo lo entiendo, el racionalismo positivista: no admite, en efecto, que al conocimiento humano le sea imposible ir más allá de un complejo de datos. Por lo tanto, el racionalismo es incondicionalmente radical en el sentido etimológico del término: no cree que alguien pueda alcanzar de manera efectiva un absoluto gnoseológico, ni que un principio de interpretación del mundo pueda considerarse como indubitable de manera permanente, ni que en la busca de «datos» de conocimiento en niveles cada vez más profundos se tropiece alguna vez con un elemento último. Nada de lo que es dado —los fenómenos puros, las percepciones sensoriales, las evidencias intelectuales, los objetos físicos de la vida cotidiana o las reglas de la lógica— se convertirá jamás en la fuente de una satisfacción definitiva, pues tan pronto surja un determinado punto de vista que ofrezca argumentos contrarios deberá aquello ser sometido a prueba.[1]

1 También aquí parece imponerse una aclaración: no me propongo defender la tesis absurda de que quien reconoce las reglas de la lógica ha caído en la misma apatía demagógica de quien se abandona a la Providencia. Tampoco intento discutir las leyes de la lógica. El racionalismo en el sentido en que lo defendemos aquí en modo alguno exige renunciar a las reglas de pensamiento generalmente reconocidas en la ciencia, que han probado su eficacia en la investigación científica y en la práctica de todos los días. Lo único que digo es esto: respecto de cualquier principio del pensamiento es posible mantener una relación tan idolátrica como el creyente con la revelación, en la que se dice creer como en una verdad de fe. Esta idolatría merece crítica solo respecto del principio del racionalismo aquí defendido. Sin embargo, sería tonto creer que ese sea el único modo de juicio. Sería preciso comprobar que el grado de perjuicio social provocado por uno u otro tipo de idolatría suele variar mucho. Pero esta conclusión última aún no está incluida directamente en la regla del racionalismo (desde luego, tampoco está excluida de ella). Todo racionalista sueña con una sociedad en la que él sólo necesitara proceder en contra del culto mistificador del universalismo del método científico, y en la que nada más quedara por criticar. Las ideologías epistemológicas suelen ser peligrosas en distintos grados, y ello no solo en relación con sus contenidos, sino más aún con el grado de los medios materiales de que disponen sus sostenedores con miras a propagar y afianzar su opinión. Desde este punto de vista, la ideología del racionalismo positivista, con sus grandes cultos, tiene por cierto importancia menor en comparación con el peso de las mitologías religiosas que gravitan y gravitarán sobre las sociedades. No vemos ningún fundamento racional para rechazar

El racionalismo es la creencia en el pluralismo en cuanto principio práctico, no en cuanto doctrina, punto de vista o sistema. Menguado racionalismo el que no lleve en sí, *per eminentiam*, la provocación potencial contra todo valor y toda verdad, y que no represente el mentís efectivo de cualquier ortodoxia. Es la filosofía de la imperfección crónica del mundo, de la situación de permanente inacabamiento del hombre. Es la actitud de esperanza plena que no cree en la creación del mundo ni en la *parusia*, y tampoco en un estado final cualquiera, pues admite la pluralidad infinita del mundo.

Sin embargo, en la vida práctica el racionalismo no está libre de antinomias. El racionalista se niega a obrar irreflexivamente o con desconocimiento de la situación, «a la buena de Dios», pues no quiere contar con el «destino», el «azar» o cosa alguna que no sea la razón humana. Al mismo tiempo pretende participar en los conflictos de su mundo, puesto que este no está acabado de manera definitiva en ninguno de sus fragmentos y él no puede dejarlo librado a sí mismo, sin su intervención, contando con que las cosas se resolverán «por sí solas». Y como todos los hombres, se enfrenta con situaciones en las que no existe una elección bien fundada. En ciertos casos, tanto la realización como la omisión de un acto contradicen el punto de vista racionalista. Un racionalista no puede resolver estas antinomias mediante un decreto universal que las resolvería de una vez por todas. Las soluciona en cada caso por separado, como a todo lo demás, apoyándose en el método del ensayo y el error, de lo provisional y del riesgo. Un racionalista no es un escéptico, puesto que rechaza la doctrina según la cual ningún criterio de elección estaría fundado en el conocimiento; pero tampoco cree que una determinada elección hecha sobre la base de cierto criterio, podría decidir algo de una vez para siempre. El racionalista asume el riesgo del error práctico e intelectual, el riesgo de la creencia y el de los buenos fundamentos, el riesgo del saber impreciso y el de la claridad; sólo se niega a soportar el riesgo de la satisfacción definitiva, basado en convicciones firmes. El racionalismo es el reconocimiento de la imposibilidad de la teodicea en el sentido estricto, la imposibilidad de justificar el mundo existente por medio de un fundamento de ser situado fuera de él. Y es también la exigencia de que el hombre se forje su propia *antropodicea*, no acabada, en lugar de construir una imaginaria. El

las reglas de la lógica. Se trata exclusivamente de dirigir la atención a la circunstancia de que también respecto de la lógica se practica determinada forma de actitud espiritual idolátrica, que dificulta una discusión racional acerca de observaciones que suelen presentarse en la forma de objeciones contra ella, y en las que sin duda hay puntos de vista interesantes y fructíferos. La actitud racionalista aquí expuesta, aunque apoyada en una mínima dosis de metafísica, no decide empero lógicamente sobre ninguno de los problemas clásicos de la metafísica Si los trata, entonces tiene que ser en la práctica capaz de declarar a algunas soluciones como fantásticas, a otras como dudosas y a otras como dignas de ser ensayadas. Esta exposición era necesaria a fin de salir al paso de una objeción posible: que yo «equipararía» la fe en la Providencia con la creencia en las reglas de la lógica.

racionalismo no cree en proceso alguno del devenir humano, que finalizaría en una armonía definitiva. Rechaza las concepciones que predican que la contradicción entre el ser-así y la existencia del hombre podría ser resuelta alguna vez de manera definitiva, si el hombre realizara acabadamente su propia naturaleza. En efecto, esta contradicción es constitutiva de la naturaleza humana, en el sentido en que es capaz de transformaciones creadoras: es la naturaleza humana misma.

Y bien: el hombre puede caracterizarse como la única cosa que ha dejado de ser cosa, o como el único niño que tiene la posibilidad de convertirse en adulto. Dicho de otro modo: como el único ser que puede emanciparse de la tutela de la situación dentro de la cual ha nacido; como un ser, por lo tanto, que es capaz de crearse a sí mismo situaciones que no le han sido dadas, y que en consecuencia es capaz de crear y no solo de adaptarse. El ser cosa significa sencillamente ser tal como se es, es decir, reconocer el conservatismo natural de la existencia como la propia, permanente complexión. Dejar de ser cosa, empezar a ser movimiento, implica precisamente aquel milagro que solo le es dado al hombre: la posibilidad de percibir el futuro como posibilidad plástica, como un campo de variaciones.

El racionalismo es una convocatoria a percibir estas posibilidades, y no es por lo tanto otra cosa que la conciencia de un individuo que, una y otra vez, salva por su propia cuenta el abismo que separa el mundo de las cosas del mundo humano.

El racionalismo no puede ser una ideología universal porque cualquier ideología universal exige permanencia y debe proporcionar el sentimiento de seguridad y de satisfacción: forma parte de la naturaleza del racionalismo el rechazo de la seguridad y de la satisfacción. El racionalismo, que es la posibilidad de pluralismo del mundo, es al mismo tiempo el «principio de incertidumbre» en el seno de cualquier forma estabilizada de existencia humana. Es la angustia que roba el sueño a sacerdotes y jueces. En efecto, es el saber acerca de que cualquiera, en cualquier momento, puede ser citado a juicio. Pero el racionalismo no es juez, sino que es solamente aquel que lleva los imputados ante el tribunal, y que enseguida hace del juez un imputado. El racionalismo es la intranquilidad provocadora, la inseguridad que no admite juicios definitivos; es la falta de permanencia, que solamente admitiría la suya propia.

El racionalismo no procura para sí justificación alguna. No invoca razones en virtud de cuyo fundamento pudiera exigir que se lo aceptase. Puesto que no conoce autoridad alguna superior a él, no lleva una divisa en cuyo nombre pudiera acreditarse, así como ningún principio más elevado y general. Su fundamento consiste en su ser, y por el hecho de ser cuestiona la existencia de todo lo demás.

No aparece ante los hombres como una cosa que pudiera aceptarse o rechazarse desde fuera; aparece ante ellos como su propia naturaleza, la naturaleza del inacabamiento permanente. Reclama ser

reconocido sólo en la medida en que exige del hombre que se reconozca a sí mismo. Le quita el suelo que pisa, a fin de mostrarle que él era hombre en la medida en que ese suelo descansaba en su imaginación.

Así considerada, la conciencia racionalista es un ingrediente negativo del mundo. Es la requisitoria en contra de toda una ciudad, cada uno de cuyos habitantes tiene el derecho de pegarla en sus muros.

Y si alguien objetase que la tesis principal que constituye el presupuesto de un racionalismo así entendido, a saber, el principio del antiabsolutismo irrestricto, es en definitiva trivial, le recordaríamos que el racionalismo no se funda en el reconocimiento de una tesis, sino en la praxis. Un racionalista en el sentido expuesto toma conciencia de esta tesis —la negación de lo absoluto— del mismo modo como un héroe de Tolstoi, el juez Golowin, se percataba de la verdad de que todos los hombres son mortales. En verdad se necesitan pocos años para familiarizarse con esta verdad, pero se requieren muchos más para orientarse por ella en la praxis de la vida. Sin embargo, en nuestro caso el problema es aún más difícil, porque tanto el reconocimiento de la tesis como su cumplimiento práctico permanecen en el ámbito del pensar. Por lo tanto, si difícilmente puede reprocharse a alguien el que ponga en duda en su vida la verdad según la cual todos los hombres son mortales, en caso de que él la ignore, del mismo modo, a alguien que, habiendo reconocido el antiabsolutismo irrestricto, no lo practique en el pensamiento, no puede hacérsele otro reproche que el de que sus actos son inconsecuentes con sus convicciones. Se le puede acusar de contradicción en el pensamiento mismo. Tan pronto como observamos el hecho de que la proclamación *explícita* de un absolutismo gnoseológico en la filosofía, de cualquier índole que este sea, es un fenómeno notorio cuya expresión es habitual, comprobamos al mismo tiempo que la polémica en torno del racionalismo tal como lo entendemos en modo alguno está resuelta y que su idea misma, lo mismo que todo lo demás, está muy lejos de ser trivial; sin embargo, su reconocimiento no lleva sólo a poner en cuestión las actitudes, sino también las tesis que son las básicas en numerosas cosmovisiones.

Si se observan las polémicas entre diversas cosmovisiones, habidas en otras épocas o en la nuestra, parece como si se tratase de oposiciones entre lenguajes separados de una manera casi hermética, de choques entre modos de ser por completo heterogéneos, impenetrables unos para los otros; parece como si los instrumentos conceptuales con que los partidos en pugna procuran analizarse recíprocamente fueran inadecuados a su objeto. Cada partido intenta concebir al otro dentro de las categorías de su propio pensamiento, y todos se exponen notoriamente al reproche de desfigurar a los demás. Observar tales polémicas a lo largo de varios siglos provoca cierto desaliento, pues se advierte que la situación apenas ha cambiado, que la confrontación sigue siendo en buena parte un diálogo entre interlocutores que no se comprenden, y que, a con-

secuencia de ello, el grado de incomprensión recíproca no da muestras de disminuir.

Contentarse, en esta situación, con los buenos consejos de los positivistas: «Déjennos definir ordenadamente los conceptos y establecer ordenadamente un pacto acerca del significado de las palabras, etc.», no constituye un programa demasiado seductor, ya que desde hace siglos se lo predica sin éxito aparente con referencia a las diversas controversias.

El punto de vista que hemos formulado no se basa tampoco en la ilusión de que él podría, mediante una propaganda adecuada, cumplir los sueños de paz total y llevar a la desaparición de los choques entre cosmovisiones diferentes, es decir de aquellos choques que presuntamente —como pretenden los positivistas— serían consecuencia de un uso extraviado del lenguaje.

No se trata para nosotros de un programa de paz eterna y de solución definitiva de las confrontaciones, sino sencillamente de la capacidad, que todo individuo puede adquirir, de familiarizarse con los diferentes lenguajes que se muestran impenetrables unos respecto de los otros, abandonando los ensayos poco fructíferos de preparar traducciones de un lenguaje a otro. Con ello se supone, en contra de la fe optimista de los positivistas, que las controversias de cosmovisiones no son el fruto de una ilusión ni el resultado de extravíos lingüísticos, sino consecuencias de la diversidad de los puntos de mira desde los cuales se considera el mundo, y de la diversidad de los sistemas de acotamiento conceptual practicados en el material de la realidad y a los que en cada caso se considera «naturales» y los únicos válidos. ¿Alcanzaremos alguna vez por esa vía, intercambiando en lo posible los puntos de mira y los instrumentos con que se practican aquellas divisiones, un punto de vista absolutamente sintético en relación con el cual todos los puntos de vista existentes resultarían subordinados? Con otras palabras: ¿alimentamos el propósito de obtener una imagen del mundo de un grado tal de universalidad que las imágenes del mundo existentes se revelarían como casos particulares de aquella? O bien: ¿pretendemos construir una gramática universal de las cosmovisiones, en que las estructuras de todas las intuiciones conocidas encontrarían sus correspondientes paradigmas?

No; en esta materia no nos forjamos ilusiones. No aspiramos a una síntesis filosófica universal, y dejamos esos afanes, precisamente, a quienes criticamos. Proponemos una actitud que consiste en un estado de apertura pero sin la esperanza de que alguna vez se alcance un punto de vista bien definido que sería superior a todos los otros. Proponemos la actitud del mantenerse abierto sin la perspectiva de una escatología; la actitud del inacabamiento permanente como actitud única, que coincide con toda la experiencia proporcionada por la historia de las cosmovisiones. No creemos en la perspectiva de que podríamos completar la imagen del mundo. Podemos adoptar una u otra de las cosmovisiones existentes, podemos empeñarnos en las controversias y entregarnos a la retórica polémica; el punto de vista racionalista, como tal, no de-

cide entre las posiciones clásicas de la filosofía. Admite diferentes soluciones, no una solución única a la que se considerase en cada caso como algo definitivo. Por el contrario, la capacidad de pensar en los términos de lenguajes diferentes, que son mutuamente incomprensibles, podría tener al menos un resultado provechoso: podría determinar el campo de la tolerancia recomendable en asuntos intelectuales.

En este contexto cabe preguntar: ¿se presta el punto de vista racionalista así considerado a una difusión muy amplia? Respondemos: presentamos este punto de vista bajo el presupuesto de su carácter valorativo. La adopción de valores no presupone incondicionalmente la convicción de que ese acto pueda obtener en la práctica un carácter general. Por ello dejamos sin respuesta aquella pregunta, ya que la adopción de un valor es independiente de cualquier decisión en ese sentido. Ilustraremos esto de manera más palpable: cuando tenemos cierta preferencia por una determinada obra de arte, no contaremos incondicionalmente con que los demás la compartan con nosotros o hayan de compartirla en el futuro. En este sentido, la afirmación de valores no puede elevar la pretensión de representar siempre un acto universal, y quien proclame un valor cualquiera no está obligado a considerarse un legislador de la humanidad. En cambio, tenemos derecho a propagar esta afirmación como una posibilidad.

Existen situaciones sociales que promueven la difusión de diferentes versiones de la actitud racionalista e irracionalista. Sin duda, las épocas en que el ritmo de las transformaciones técnicas es acelerado aportan una gran riqueza a las doctrinas de cuño racionalista y positivista. Esas épocas ofrecen a la conciencia humana una suerte de Providencia y de segura tutela: el progreso de la civilización técnica, de las ciencias experimentales.

Podemos observar, sin embargo, que también la historia contemporánea, que en ese sentido posee un lugar privilegiado, engendra profusión de actitudes de otra índole: el rechazo del racionalismo de la Ilustración, la popularidad de doctrinas que prestan particular atención a situaciones sin salida, así como de concepciones que invierten los valores de la ética utilitarista, aceptando el sufrimiento, no solo como la experiencia capital de todo individuo viviente en esta época, sino también como el genuino ingreso de este en la realidad exclusivamente humana y aun en la plenitud de la felicidad.

Las filosofías populares del «absurdo de la vida» se multiplican en formas cada vez más primitivas y vulgares; ellas encuentran una crítica no menos primitiva y vulgar, hecha por regla general desde alguna otra forma de irracionalismo. Por cierto, la expresión del irracionalismo alcanza dimensión social donde es vívido el sentimiento de la falta de salidas y donde se experimenta la urgente necesidad de calmar el ansia de protección, ya sea en Dios, la nación o la historia. El reconocimiento de que una situación carece de salidas no constituye en sí irracionalismo; pasa a ser tal única-

mente cuando procuramos resolver tal situación por medio de mitos, o cuando la consideramos como «dada» de manera definitiva. En efecto, el «absurdo de la vida» puede trocarse en una mitología, que, como cualquier otra, tendrá los mismos efectos tranquilizantes y justificatorios. Puede convertirse igualmente en refugio seguro de la pereza intelectual, que nada quiere someter ya a prueba y que extrae su insulsa satisfacción de la creencia en haber hallado un suelo firme sobre el cual se podría descansar y que todo lo justificaría. El «absurdo de la vida» puede hacer las veces de la Providencia, y en ello es comparable a cualquier otra frase, como «progreso histórico», «patria» y «ciencia». En efecto —lo repetiremos una vez más—, a nuestro juicio no son las tesis las que engendran el racionalismo; lo engendra nuestra relación con ellas.

Si el racionalismo radical consiste en el principio del ensayo permanente y en el rechazo de las soluciones definitivas, giros como «el absurdo de la existencia», «existencia trágica», «soledad insalvable» y otros no se distinguen de las consignas ideológicas en cuanto se los admite como descubrimientos definitivos acerca de la naturaleza del mundo. La idea de tragedia puede emplearse como un cómodo expediente, pero también es posible hacerlo con las ideas de salvación eterna o con aquella según la cual el ser condiciona la conciencia; y esas tres ideas, de igual modo, pueden servir de coartada a la falta de ideas, la ignorancia y la desidia; pueden convertirse en pretextos para renunciar a cualquier esfuerzo. Pero el racionalismo radical no es lo opuesto a una doctrina determinada; sólo niega que una situación o interpretación del mundo puedan ser proclamadas como definitivas. El racionalismo radical no puede engendrar una escatología: su escatología está contenida en su movimiento. Lo único definitivo que reconoce es la negación de lo definitivo, pero este rechazo no es concebido como un acto único del entendimiento, sino como esfuerzo permanente, como punto de vista respecto de cualquier forma del pensar o del sentir que se presente, como punto de vista que niega carácter definitivo a estas formas.

Por eso, cuando hablamos de la popularidad del irracionalismo en determinadas épocas, pensamos en aquella oposición entre racionalismo e irracionalismo que se plantea fuera de los límites del racionalismo radical; a saber, en el conflicto entre puntos de vista que son todos irracionales a nuestro juicio, puesto que representan una búsqueda de tutela, de pretextos ideológicos para no emprender un esfuerzo autónomo; ellos están a la caza de un absoluto que debe resolverlo todo y sustituirlo todo: la reflexión, la crítica, el coraje, la curiosidad; en una palabra: están a la caza de un absoluto que sería una llave maestra universal, útil para sortear con facilidad cualquier situación intelectual y moral...

Pero este racionalismo sólo en apariencia es la crítica de un absoluto exterior. Su contenido esencial está constituido por la autocrítica manifiesta. De tal modo, es una constante superación del propio conservatismo o de la propia inercia en el conservatismo na-

tural de las cosas. Este conservatismo, esta pereza, que de continuo están a la busca de un apoyo definitivo, forman parte de nuestra naturaleza en la medida en que son propias de ella aquellas formas de la existencia características de las cosas. Sin embargo, a esa misma naturaleza pertenece lo antagónico de esa inercia, la aspiración a abandonar el mundo de las cosas, a cuestionar el conservatismo y, con ello, a renunciar a uno mismo en cuanto naturaleza conservadora. Solamente en ello arraiga la conciencia de aquella libertad que podemos alcanzar con independencia de las condiciones exteriores de nuestra vida. En este sentido, la posibilidad del racionalismo es la posibilidad de la libertad: de esa libertad de la que podemos gozar únicamente en la medida en que seamos conscientes de ella. Pero la libertad es valiosa solo si es objeto de nuestro empeño.

Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada

Herbert Marcuse

[Contribución presentada ante el Fifth World Congress of Sociology, Washington, 1962.]

I

El peligro de una catástrofe atómica que provoque el aniquilamiento de la humanidad parece preservar justamente aquellas fuerzas que representan una fuente inagotable de ese mismo peligro. El interés inmediato por impedir semejante catástrofe inhibe la búsqueda de los factores causales contenidos en la estructura social; más bien, la opinión pública los desconoce y los considera algo incontrastable. Pero la amenaza exterior es harto manifiesta: la amenaza de Occidente por parte del Este y a la inversa. Igualmente manifiesta es la necesidad de estar prontos a vivir siempre al borde de la guerra, y el imperativo de afrontarla: impulsar en tiempos de paz la producción de los medios de destrucción, aceptar el despilfarro de los recursos de la economía nacional y cultivar una mentalidad de defensa, que deforma tanto al defensor como a aquello que es preciso defender; por fin, mantener un ejército de políticos, investigadores, psicólogos y traficantes con el objeto de fortalecer aquella defensa. Pero cuando se intenta relacionar las causas del peligro con las bases de organización de la sociedad, se tropieza con el hecho de que la sociedad industrial altamente desarrollada se vuelve más rica y aumenta en cantidad y calidad por obra del despilfarro y la destrucción, que ella alivia la vida de una gran cantidad de hombres y refuerza la dominación del hombre sobre la naturaleza; en suma, que su irracionalidad aparece como compendio de la razón. De igual manera, la propaganda y las técnicas de influencia sobre las masas pueden obrar sin infringir la libertad de opinión, y las necesidades político-económicas de la sociedad se convierten en necesidades y esfuerzos individuales: su satisfacción pone en marcha la economía y promueve el interés de la nación.

Las posibilidades de la civilización industrial altamente desarrollada y la destreza con que las aprovecha o las restringe permiten conjeturar que ella está sin duda en condiciones de impedir o de bloquear un cambio social que conmueva sus bases institucionales —por oposición a un cambio que se produciría *dentro* de los marcos institucionales—. El cambio social representa una transformación cualitativa cuando crea formas radicalmente diferentes de existencia humana, un nuevo tipo de división social del trabajo,

nuevas formas de control sobre el proceso productivo, una nueva eticidad, etc. Quizás el logro más significativo de la sociedad industrial altamente desarrollada consiste solo en el hecho de que ha logrado acordar intereses y grupos antagónicos: una política común para los diversos partidos, el reconocimiento de una meta nacional, la colaboración de los sindicatos patronales y de obreros, he ahí los signos de ese éxito. Es verdad que el conflicto persiste, y que sobrevienen violentos estallidos; sin embargo, esta tendencia se diferencia de manera nítida de la del período anterior. Bajo la influencia del progreso técnico y científico, de la magnitud y eficacia del aparato productivo y del creciente nivel de vida, la oposición política contra las instituciones fundamentales de la vieja sociedad se quebranta y se convierte en una oposición que obra *dentro* de las condiciones aceptadas.

El presente estudio pretende iluminar la función histórica de estas tendencias, es decir, elaborar una teoría crítica de la sociedad industrial altamente desarrollada a la luz de sus alternativas históricas. En relación con ello se plantea la pregunta por los fundamentos que permitirían realizar del mejor modo posible una crítica semejante. ¿Cuáles deberán ser sus criterios y normas? Por su índole, sin duda, serán de carácter histórico y se deducirán de las tendencias y virtualidades demostrables en la sociedad antigua, las que posibilitarían el nacimiento de modos más racionales de la existencia social e individual. Estos últimos no pasan de ser, sin embargo, «valores», ideales o posibilidaes teóricas abstractas hasta que la crítica no logre indicar, además, los grupos e intereses sociales que transformarían la teoría en acción y los valores en hechos. Y en este punto la crítica parece encontrar un fuerte obstáculo en el éxito alcanzado por la sociedad industrial en cuanto a bloquear la oposición interna: en virtud de ello, el análisis del régimen de sociedad heredado a la luz de sus alternativas históricas se vuelve abstracto y utópico. Esta novísima situación puede ilustrarse mediante una breve referencia al papel de las alternativas históricas en la teoría social de épocas anteriores.

Antes de su realización, aquellas aparecen y desaparecen como «valores» sustentados por determinados grupos o individuos. Dentro de la teoría social, igual que en otros ámbitos, los valores en modo alguno son hechos, y como tales se contraponen a estos. Su oposición puede resolverse solo a través de una «mediación» histórica que reconcilie los extremos cambiando su forma —p. ej., estableciendo condiciones de hecho (instituciones y relaciones) en que los valores se realicen—. En los primeros estadios de la sociedad industrial, esa mediación histórica sobrevino dentro de la conciencia y de la acción política de la burguesía, que llevó el liberalismo a la realidad; una segunda mediación histórica aconteció en un estadio más maduro de esta sociedad: dentro de la conciencia y la acción política del proletariado. El desarrollo posterior, sin embargo, transformó de tal modo la estructura y la función de aquellas clases que ellas dejaron de promover el cambio histórico. El interés dominante en el mantenimiento del *statu quo*

institucional reúne a las dos clases antes enemigas. Allí donde la burguesía es aún la clase dominante, exhibe de manera cada vez más clara su dependencia respecto de la obstrucción del cambio social. Y sobre la base de la creciente productividad del aparato técnico-económico, es decir, de una conformidad cada vez mayor frente a un estado de administración total, grandes sectores de la clase obrera, dentro de aquellos sectores de la sociedad industrial que han alcanzado mayor desarrollo, se ven inducidos a la resignación ante el «gobierno absoluto» y aun al apoyo del sistema.

Cuando no pueden indicarse catalizadores ciertos del cambio social, la crítica se remonta a un nivel de abstracción elevado: teoría y praxis, pensamiento y acción marchan desunidos. Aquellas teorías sobre la sociedad y el cambio social que contienen una valoración objetiva de alternativas históricas aparecen *en lo sucesivo* como especulaciones no realistas, y el hecho de abrazarlas se considera asunto de gusto personal (o de gusto del grupo). Tomemos como ejemplo la concepción de Marx acerca del socialismo: si observamos la realidad del capitalismo maduro y del comunismo en desarrollo tendremos que admitir que era irreal y reflejaba apenas una quimera. ¿Pero acaso la teoría que culminó en ella ha sido desmentida por los hechos del capitalismo y del socialismo actuales? Estos hechos son en lo esencial incompletos, ambivalentes: son elementos de una conexión espaciotemporal más vasta. Desprenderlos de esta los falsea, y también falsea su función dentro de la sociedad porque aísla los hechos de su negación, es decir, de las fuerzas que impulsan el traspaso a formas de existencia que son posibilitadas y estorbadas a la vez por la sociedad existente. Cuando esa separación es revertida, los hechos aparecen diferentes de como se presentan al punto de vista de la experiencia inmediata (aislada). Se los concibe ahora a la luz de una realidad histórica en que capitalismo y comunismo, regiones superdesarrolladas e infradesarrolladas, culturas tecnológicas y pretecnológicas, sociedades de abundancia o miserables son aprehendidas dentro de una estructura global única. Esta representa la base empírica para la formación de los conceptos de que arranca la crítica de la sociedad actual. Conceptos como «socialmente necesario», «socialmente no rentable», «productivo», «improductivo», «trabajo» y «tiempo libre», «libertad» y «esclavitud», poseen en consecuencia contenido diferente: se los redefine en cada caso, de acuerdo con los patrimonios material y espiritual de que se dispone en la época respectiva, y se los contrapone a la distribución y utilización efectivas de este patrimonio. Así se obtiene la base para una valoración objetiva de las sociedades existentes a la luz de un «desarrollo óptimo» del hombre según las posibilidades del nivel de cultura alcanzado. Este «desarrollo óptimo» puede ser definido de manera empírica. En la época actual, nos acercamos al óptimo en la medida en que los patrimonios existentes se empleen «racionalmente» [1] y con un mínimo de esfuerzo en la satisfacción de las necesi-

1 Ya veremos cuán difícil es definir «racionalmente» ese concepto.

dades, esto es, en crear las premisas para disponer sin trabas del tiempo libre. Sin duda, aceptar estos criterios implica una decisión, puesto que ellos comparan la sociedad existente con un óptimo de vida. Es por entero posible que se rechace este patrón y se le anteponga el ahogo y la destrucción de la vida. Pero en tal caso nos encontramos más allá de toda discusión y de toda lógica, puesto que estas sirven a la conservación de la vida y no a su aniquilamiento.

La situación histórica entendida de manera concreta, universal, limita de tal suerte la racionalidad con que puede operar un análisis crítico de la sociedad heredada. Limita también las alternativas de transformación de que dispone la sociedad respectiva. Estas alternativas se diferencian entre sí por el grado de verosimilitud con que se acercan al desarrollo óptimo. El poderoso factor de inseguridad parece disminuir en la medida en que la sociedad tecnológica perfecciona la calculabilidad del dominio científico del hombre y la naturaleza; pero, al mismo tiempo, el concepto de la racionalidad como patrón del cambio social se vuelve cuestionable. Una comparación de la sociedad industrial avanzada con sus primeros estadios quizás esclarezca esta nueva situación. Durante la revolución industrial, y aun hasta casi medio siglo después, el sector irracional de la sociedad era considerable y claramente perceptible: el trabajo infantil, condiciones laborales inhumanas, mortalidad elevada, terrible miseria y flagrante desigualdad en la distribución de la riqueza eran signos de la irracionalidad del proceso. Y ello no puede justificarse invocando el nivel relativamente ínfimo de la capacidad productiva material y técnica: aun en este ínfimo nivel de producción, el aminoramiento de penurias y fatigas, es decir, una organización más racional del proceso, era una posibilidad perfectamente realizable. Sin embargo, en el estadio de la civilización industrial avanzada el concepto de «racional» parece definible sólo en el sentido de la conveniencia material o social. Esta sociedad está en condiciones de producir bienes en cantidad cada vez mayor. El riesgo permanente de una guerra aniquiladora, el derroche, y el empleo torcido de los recursos, no constituyen argumento convincente para sustituir el sistema existente por uno nuevo, que implicaría —quizás—un grado de represión y de injusticia menores. Y ese argumento se debilita todavía más por obra del desarrollo de las sociedades comunistas, que alguna vez pudieron considerarse la negación histórica del capitalismo. Ellas siguen afirmándolo, pero su racionalidad es harto dudosa en la medida en que para ello se basan en el calculo histórico según el cual la emancipación futura exige el agobiante sacrificio del presente.

El carácter global de las conquistas de la sociedad industrial altamente desarrollada, y la integración de los conflictos, que puede considerarse tanto resultado cuanto premisa de esos logros, promueven la estabilización material y espiritual. La teoría crítica no encuentra por ello una base empírica a partir de la cual pudiera superar el *statu quo*. La estructura teórica se ha vaciado: las cate-

gorías de una teoría social crítica surgieron precisamente en el período en que las fuerzas sociales de hecho operantes desarrollaban una reacción eficaz; eran sobre todo categorías «negativas» y negadoras, que expresaban la oposición fundamental respecto del estado de cosas vigente. Aun la categoría de «sociedad» expresaba el agudo conflicto presente entre la esfera social y la política: la sociedad contra el Estado. De igual manera, «clase», «privado», «familia», señalaban ámbitos y fuerzas que todavía no habían sido integrados en el sistema imperante: campos de tensiones y oposiciones. Con la creciente integración de la sociedad industrial estas categorías perdieron su aguijón crítico: pasaron a ser conceptos descriptivos, encubridores o funcionales.

La situación social impone a la crítica un doble estado de cosas: 1) puesto que pensamiento y acción no confluyen, el análisis crítico permanece como una mera teoría carente del respaldo de una praxis operante, a pesar de sus criterios históricos objetivos —o precisamente a causa de ellos—, y 2) en cuanto teoría social, el análisis crítico se encuentra con categorías sociológicas que ya no parecen apropiadas para la comprensión de la sociedad existente. Un ensayo de reconquistar el contenido crítico de estas categorías y de comprender el modo en que la realidad social lo ha desechado; es decir, el ensayo de una crítica inmanente de la racionalidad de la civilización industrial aparece de antemano como ideológico, esto es, como el regreso desde una teoría ligada con la praxis hacia un pensamiento abstracto, especulativo: desde la ciencia del Estado hacia la filosofía.

La relación entre ideología y realidad es una relación por completo histórica, y como tal está determinada por las transformaciones de la sociedad. Dentro de la concepción marxista, «ideología» significa una conciencia que se adelanta a la realidad presente en cuanto proyecta ideas (p. ej., libertad, igualdad, felicidad) que fueron posibilitadas, pero al mismo tiempo estorbadas, por el desarrollo social. Incapaz de modificar por sí misma esa situación, y compelida por la realidad social, la conciencia ideológica es una «conciencia falsa», pero como tal anticipa de manera idealista posibilidades históricas que son reprimidas por la realidad del presente. Sin embargo, este concepto no parece aplicable a la sociedad industrial altamente desarrollada. Esta sociedad se ha enseñoreado de su ideología, en cuanto la ha traspuesto a sus instituciones políticas, sus edificios, dispositivos atómicos, supermercados, grandes almacenes y gabinetes de tratamiento psiquiátrico. En tales organizaciones, las ideas de razón e igualdad, de felicidad, de personalidad, etc., han alcanzado su valor dentro de relaciones sociales practicables. El proceso de trasposición suprimió o desfiguró aquellos contenidos conceptuales ideológicos que amenazaban destruir violentamente estas relaciones, en cuanto pretendían imponer a la productividad, como proceso que se impulsa a sí mismo, una meta: una existencia humana en que la vida no fuera ya solo un medio, y en que el hombre no estuviera ya determinado por los instrumentos de su trabajo. La sociedad industrial altamente desarrollada

no promueve esa aspiración a la libertad; todo lo contrario: induce a la búsqueda del lucro como pasión dominante y sigue tratando la vida como un medio. En este sentido, su productividad no solo se alimenta a sí misma; es, también, autodestructiva. Engendra un potencial destructivo que no solo se revela en el arsenal de aniquilamiento físico, sino también en la represión interior, que procede por la vía de la transformación sistemática de las necesidades políticas y comerciales en necesidades individuales. Y esta alianza entre crecimiento y represión parece caracterizar a todas las formas actuales de la sociedad industrial altamente desarrollada y prevalecer sobre todas las diferencias, aun las más esenciales, que se presentan en el terreno de las instituciones políticas y económicas. Ahora bien, ¿cuál es el denominador común de las fuerzas emancipadoras y esclavizadoras, productivas y destructoras? Un denominador común que se presenta por sí solo, digámoslo así, es la industria automatizada como base material, técnica, de la sociedad. En contra de esta respuesta podría objetarse en seguida que la técnica es «neutral», que es susceptible de cualquier aplicación social y política, y que por eso jamás puede explicar determinadas instituciones sociales y políticas. No obstante, esta objeción se ha vuelto muy discutible hoy. En la sociedad industrial altamente desarrollada, el aparato técnico de producción y distribución no funciona como un conjunto de meros instrumentos, que sin más trámites podrían ser aislados de su contexto social y político; más bien funciona como un aparato que determina *a priori* tanto el producto cuanto las actividades individuales y sociales tendientes a servirlo y expandirlo; es decir, establece las necesidades socialmente urgentes, los oficios, las capacidades y actitudes, y por esa vía las formas del control social y de la trama social. Por cierto que el aparato técnico encarna la diferencia capital entre quienes controlan el aparato y quienes lo sirven, pero tan pronto como se ha convertido en la base omnipresente de la producción, en la base para la conservación y el incremento de la sociedad, plantea él sus exigencias en los planos nacional y social con aterrador apremio. El campo de la libertad de acción en la cúspide de la sociedad se vuelve menor. Las alternativas reales son ahora, en efecto, catastróficas: no solo implican transformaciones *dentro* de las instituciones, fines y métodos sociales existentes, sino que reclaman el abandono de estos; esta nueva orientación del progreso amenaza efectivamente a la sociedad industrial en su conjunto, cuyo desarrollo empuja hacia un sitio desde el cual ya no es posible retroceder y que considerado desde el punto de vista histórico es el momento del cambio cualitativo; ella moviliza entonces todos sus recursos *en contra de* semejante eventualidad.

Esta sociedad tecnológica es el último estadio en la realización de un proyecto histórico: la experimentación, transformación y organización de la naturaleza en cuanto vasto objeto de dominio. Apoyado en la técnica, este proyecto se procura, en el sentido efectivo, un universo propio: un universo del pensamiento y de la acción, de la cultura material y espiritual. Sin embargo, al par que ese pro-

yecto se despliega, el mundo se desgasta poco a poco, es decir, consume las alternativas o las devora: por virtud de su éxito totalitario se vuelve él totalitario. Considerado históricamente, el proyecto tecnológico del capitalismo se ha realizado, pero su propagación no coincide con el capitalismo: abarca hoy, también, las sociedades comunistas en desarrollo.

Las relaciones de producción, que constituyen la base de la sociedad industrial, adoptan en medida creciente una forma tecnológica, y esta cobra cada vez más un contenido político. Cuando superó el estadio de la empresa individual, la sociedad industrial rebasó también el estadio en que la producción se realizaba en máquinas individuales o grupos de máquinas. En los centros de la producción social opera hoy la máquina singular, no solo como parte de un engranaje técnico que integra una red de fábricas, ramas industriales, etc., sino también como parte de una estructura política y cultural (de zonas de influencia para los cártels, de esfuerzos para la defensa, de trusts, de «colectivos») que impone su sello sobre la población respectiva. La productividad y el potencial de crecimiento de este aparato le procuran una racionalidad que no solo estabiliza el sistema social de poder, sino que también circunscribe el progreso técnico al ámbito de ese poder.

Se percibe con entera claridad esta dinámica cuando se analiza la racionalidad del sistema, es decir, cuando se dilucidan determinados aspectos del concepto de razón legitimados por la organización tecnológica del hombre y la naturaleza. Se trata de una razón al mismo tiempo teórica y práctica: los grupos e intereses sociales fueron los orientadores de esta organización; ella exigió de sus sujetos y objetos determinados modos de pensamiento y de conducta, pero a su vez estos contribuyeron a multiplicar, intensificar y difundir la organización social. Esta conocida dialéctica presenta hoy un aspecto nuevo. En las regiones desarrolladas de la sociedad industrial existe hoy, aun entre los «damnificados», una identificación «interior» con el sistema, un pensamiento y una acción positivos que sostienen las instituciones sociales en una dimensión profunda que anteriormente, por encontrarse «desorganizada», constituía un reservorio de negación y rebeldía. A mi juicio, ni las comodidades que el aparato brinda, ni su poder, aun habiendo alcanzado un nivel sin precedentes, proporcionan una explicación satisfactoria de la intensidad de la conciencia falsa, es decir, de la incapacidad o la renuencia demostradas para rebelarse contra los abusos de la «sociedad de abundancia» y para reconocer el nexo que existe entre el poder del aparato y la facilidad con que se lo acepta. Si en lo que sigue el análisis de las ideas desempeña un papel tan importante, y si la crítica revierte del campo material al de la ideología, ello lleva el propósito —que es el de la sociedad actual— de utilizar la ideología como arma material. La forma de producción dominante produce metódicamente la conciencia falsa que la apoya y —en esto reside lo novedoso— rechaza metódicamente la conciencia verdadera, que comprende esta sociedad y la supera. Cambio social implica acción social, y por lo tanto acción

consciente, que tiende a un fin: puede comenzar como revolución «ciega», pero se vuelve cada vez más perspicaz a medida que una clase social, o un sector de una clase, comprende las alternativas históricas y las asume conscientemente. La conciencia «de lo que es» constituye una premisa para la valoración y comprensión de aquello que podría ser mejor. A la inversa, una sociedad puede poner diques al cambio social en la medida en que logre reprimir esa conciencia y reconciliarla con la racionalidad «de lo que es».

La presente investigación pretende exponer la racionalidad «de lo que es» en su lucha exitosa en contra de las alternativas históricas; para ello escoge ciertos aspectos de la política, la comunicación y la filosofía como índices representativos. Los consideramos aspectos de la racionalidad tecnológica que se ha convertido en racionalidad política, es decir, en instrumento de cohesión, de control y de contención sociales. En la medida en que esta racionalidad domina toda la vida pública y privada, así como la cultura material y espiritual; en la medida en que constituye también la *lógica* siguiendo la cual se mueven y son movidos hombres y cosas, aparece como el *logos* de la sociedad industrial altamente desarrollada: el modo en que esta se comprende a sí misma y comprende sus capacidades, y en que diferencia lo falso de lo verdadero, lo racional de lo irracional, el hecho del valor, la esperanza de la ilusión y la posibilidad real de la utopía. A fin de delinear de manera precisa el carácter específico de esta racionalidad, la contrapondré a un modelo (un «tipo ideal») de experiencia y organización pretecnológicas del hombre y la naturaleza: el *logos* apofántico contra el *logos* funcional, la ontología contra la tecnología. Procuraré demostrar que la conversión tecnológica del hombre y la naturaleza elimina poco a poco las dimensiones del pensamiento y de la acción que justifican la esperanza en que la lucha por la existencia habrá de suavizarse, esperanza esta que solo podría satisfacer la transformación tecnológica, pero no mientras su racionalidad sea la de la dominación. La crítica a la sociedad tecnológica se cumple por lo tanto en virtud de la tecnología: requisitoria en contra de una sociedad que emplea la tecnología a fin de contrariar la emancipación contenida en un desarrollo racional de aquella.

Quiero dejar en claro que me refiero aquí a la técnica y la ciencia solo en la medida en que son algo más que técnica y ciencia, es decir, en que revisten significación filosófica y política para la comprensión de esta sociedad. No entraré en detalles respecto de la dilucidación de tendencias conocidas de la sociedad industrial desarrollada. Ese material se encuentra reunido y descripto en la rica literatura sociológica y psicológica acerca de la tecnología y del cambio social, la gerencia científica y la economía de las empresas, la transformación del trabajo industrial y del proletariado, etc. Se trata de análisis no ideológicos de hechos. Por ejemplo, Berle y Means, *The modern corporation and private property*, los informes de la Comisión Investigadora sobre la concentración del poder económico, los de la Subcomisión para el estudio de la estabilización económica, los estudios de AFL-CIO sobre automatización y

cambio tecnológico, pero también los de *News and Letters* en Detroit. Quisiera también destacar el gran valor de trabajos a los que a menudo se desestima porque simplifican el tema, lo formulan con exageración lo tratan con desaliño periodístico; a esta categoría pertenecen *Seductores secretos*, *Los buscadores de prestigio* y *Waste Makers*, de Vance Packard, y *El hombre organización*, de William H. Whyte. Es verdad que, por falta de un análisis teórico, las raíces de las situaciones descriptas permanecen ocultas en esas obras; sin embargo, cuando se las deja hablar por sí mismas, el lenguaje de esas situaciones es bien claro. Pero el testimonio más convincente se obtiene con solo mirar televisión o escuchar radio unos días sin omitir la propaganda y girando de continuo el dial.

II

La esclavitud cómoda, sin sobresaltos, racional, democrática, que domina en la cultura de la sociedad industrial altamente desarrollada parece signo del progreso técnico. ¿Qué más racional, en efecto, que la represión de la individualidad por parte de la mecanización y estandarización de procesos necesarios socialmente, aunque dolorosos? Por ejemplo, la reunión de las empresas individuales en unidades económicas más productivas y operativas, la regulación de la libre competencia de sujetos económicos cuya fuerza es pareja, la limitación de privilegios y derechos de soberanía nacional que estorban la organización de los factores productivos en escala internacional. El hecho de que este ordenamiento tecnológico implique también una coordinación política y espiritual es quizá lamentable, pero al mismo tiempo constituye un proceso auspicioso. Los derechos y libertades que en los comienzos y primeros estadios de la sociedad industrial fueron factores tan importantes, en un estadio más maduro de esta sociedad pasan a un segundo plano: pierden su fundamento de ser y su contenido conceptual tradicionales. La libertad de pensamiento, de opinión y de conciencia fueron —al igual que la libertad económica, que ellas debían promover y apoyar— en lo esencial ideas *críticas*, que sustituirían una cultura material y espiritual decadente por otra, más productiva y racional. Pero tan pronto como fueron institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad, de la que pasaron a formar parte. El resultado arrojó a un lado las premisas en que se había apoyado. En la misma medida en que la libertad respecto de la miseria, libertad esta que constituye la sustancia concreta de toda libertad, se convirtió en una posibilidad real, aquellas libertades que pertenecían a un estadio en que la productividad era menor perdieron su contenido conceptual anterior. La independencia del pensar, la autonomía y el derecho a la oposición política se han vaciado de su función crítica fundamental en una sociedad que cada vez se encuentra en mejores condiciones para satisfacer las necesidades de los individuos dentro

de su propia organización. Semejante sociedad tiene derecho a exigir la aceptación de sus principios e instituciones y a relegar la oposición al examen y a la búsqueda de alternativas *dentro del statu quo*. En este sentido, parece bastante indiferente que la satisfacción creciente de las necesidades se cumpla en un sistema totalitario o en uno que no lo sea: en las condiciones de un nivel de vida en ascenso, la oposición al sistema tiene que aparecer como socialmente estéril, y ello tanto más si trae consigo perjuicios políticos y económicos y amenaza el funcionamiento armonioso del todo. En realidad, por lo menos en cuanto a las necesidades vitales, no parece existir razón alguna para que la producción y distribución de bienes y servicios deba regularse por la libre competencia de las libertades individuales. No podría decirse, por cierto, que la libertad en este campo fuera desde el comienzo una bendición para la gran mayoría del pueblo: como libertad para trabajar o padecer hambre traía consigo angustia e inseguridad. Si el individuo ya no estuviera obligado a afirmarse en el mercado como sujeto económico libre, la desaparición de este tipo de libertad constituiría uno de los mayores logros de la civilización.

Los procesos tecnológicos, que impulsan la mecanización y estandarización y de tal modo liberan buena parte de la energía de los individuos, podrían conducir esta hacia un ámbito de libertad todavía inhollado, que se encuentra más allá del reino de la necesidad. Toda la estructura de la existencia humana se transformaría entonces. El individuo existiría en la medida en que estuviera emancipado de un mundo de trabajo que le impone sus necesidades y posibilidades; podría ejercitar su libre autonomía sobre una vida que le pertenecería a él solo. Si el aparato de producción estuviera organizado y orientado en vista de la satisfacción de las necesidades básicas, su control podría volverse muy centralizado: este tipo de control no estorbaría la autonomía individual; por el contrario, la posibilitaría.

He ahí una meta que está al alcance de una civilización industrial altamente desarrollada; he ahí el «fin» de su racionalidad tecnológica. En la realidad, sin embargo, operan fuerzas de sentido contrario: el aparato impone al tiempo de trabajo y al tiempo libre, a la cultura material y a la espiritual, sus exigencias económicas y políticas de defensa y de expansión. De acuerdo con la organización de conjunto que la moderna sociedad industrial ha dado a su base tecnológica, ella tiende al totalitarismo. «Totalitaria», en efecto, no es solo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no terrorista en que las necesidades son manipuladas por fuerzas interesadas, y que de ese modo impide el nacimiento de una oposición eficaz contra la unidad organizada por esos intereses. No solo una determinada forma de Estado o el dominio de un partido político significan totalitarismo; puede ser totalitario un sistema de producción y distribución que admita un «pluralismo» de partidos, publicaciones, «fuerzas opositoras», etc. En el mundo actual, el poder político se ejerce sobre la base del poder sobre el proceso de la pro-

ducción maquinizada, sobre la estructura técnica del aparato productivo. El Estado de las sociedades industriales desarrolladas y en desarrollo puede mantenerse y afianzarse sólo si logra movilizar, organizar y explotar la productividad mecánica, científica y técnica de que dispone la civilización industrial, y esta productividad moviliza la sociedad como un todo muy por encima de los intereses singulares de individuos o grupos. El hecho desnudo de que el poder físico (¿sólo físico?) de la máquina exceda en mucho del poder del individuo o de grupos cualesquiera de individuos, hace que ella se convierta en el instrumento político más eficaz en toda sociedad cuya organización fundamental sea el proceso maquinista. Pero sobre la base del mismo hecho la tendencia política puede ser dirigida también en el sentido contrario, pues la fuerza de la máquina no es más que la fuerza acumulada y proyectada del hombre. Cuando consideramos el mundo del trabajo como una máquina y lo mecanizamos de acuerdo con ello, él se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad.

La civilización industrial de nuestro tiempo nos muestra con claridad que ha alcanzado un estadio en que «la sociedad libre» ya no puede ser definida satisfactoriamente en el sentido de los conceptos tradicionales de la libertad económica, política y espiritual. No es que esas libertades hayan perdido su significado, sino que este se ha vuelto demasiado pleno como para que aquellas permanezcan cautivas en las formas tradicionales; reclaman nuevas formas de realización, acordes con las nuevas posibilidades de la sociedad. Esas nuevas formas solo pueden indicarse en sentido negativo, porque son una negación de las formas de libertad dominantes. La libertad económica significaría, por ejemplo, libertad *respecto de* la economía, es decir, la libertad del hombre respecto de su determinación por parte de fuerzas y relaciones económicas: la libertad respecto de la lucha cotidiana por la vida y del afán de ganar dinero. La libertad política significaría la emancipación del individuo *respecto de* la política, sobre la cual él no ejerce control alguno: la política desaparecería en cuanto disciplina y función separadas dentro de la división social del trabajo. También la libertad de pensamiento implicaría la recuperación del pensamiento individual, hoy absorbido por la comunicación de masas y las técnicas de influencia sobre ellas; la «opinión pública» se eclipsaría junto con sus fautores. El hecho de que estas anticipaciones no parezcan realistas en modo alguno demuestra su carácter utópico; más bien certifica la prevalencia de fuerzas que impiden su realización mediante la formación de necesidades materiales y espirituales que refuerzan las formas obsoletas de la lucha por la existencia.

Las necesidades humanas que superan lo biológico han estado siempre preformadas, no solo en cuanto a su intensidad y las formas de su satisfacción, sino también, precisamente, en su índole misma en cuanto necesidades. El hecho de que la posibilidad de hacer u omitir, de gozar o destruir, de poseer o descartar sea o no aprehendido como *necesidad* depende de que la percepción calculable de

tal posibilidad sea necesaria y valiosa para las instituciones e intereses dominantes en la sociedad. En este sentido, las necesidades humanas son históricas, y en la medida en que la sociedad exige del individuo la represión de sus deseos, sus necesidades y el deseo de satisfacerlas quedan sometidos a una prueba crítica: la diferenciación entre necesidades auténticas e inauténticas. «Inauténticas» son las necesidades impuestas al individuo por los intereses sociales: las necesidades que eternizan la penuria, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede resultar agradable al individuo, pero el hecho de que lo haga feliz no es una condición que deba ser conservada y refirmada. Se trata más bien de un «hecho consumado», que se acepta en un estado de ignorancia y sumisión y que por lo tanto debe ser rechazado tanto en bien de los individuos que encuentran un goce en la satisfacción de esas necesidades cuanto en bien de aquellos cuya infelicidad es el precio de esta. Las necesidades individuales que por su sola presencia exigen incondicionalmente su satisfacción son las vitales: alimentación, vestido y vivienda en el nivel de cultura asequible; en efecto, solo una vez satisfechas estas, pueden experimentarse todas las demás, tanto las sublimadas cuanto las que no lo son. Las necesidades «culturales» tienen un contenido y una función sociales que no están determinados por el individuo sino por poderes exteriores, sobre los cuales él no ejerce control: el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades son heterónomos. Por mucho que tales necesidades hayan sido convertidas por el individuo en algo propio; por mucho que hayan sido adoptadas y reforzadas por toda su existencia; por mucho que aquel se identifique con ellas y se reencuentre en ellas, siguen siendo lo que fueron al comienzo: productos de una sociedad cuyo interés general no armoniza necesariamente con el interés del individuo. Para toda conciencia teórica y moral, para toda experiencia que no reconozca el interés social dominante como la ley del obrar y del pensar, el mundo efectivo de las necesidades aparece como cuestionable, y ello en el sentido de lo verdadero y de lo falso. Estos conceptos son por entero históricos, y también su objetividad lo es. El despliegue de las necesidades y su satisfacción en las circunstancias dadas supone criterios de prioridad: criterios referidos al desarrollo óptimo del individuo y del conjunto de los individuos mediante la explotación óptima de los recursos materiales y espirituales de que el hombre dispone. Los recursos son calculables; «autenticidad» e «inautenticidad» de las necesidades indican condiciones objetivas en la medida en que la satisfacción general de las necesidades vitales y, además, el creciente alivio de la penuria y la pobreza sean criterios universalmente válidos. Sin embargo, en cuanto criterios históricos no solo difieren según tiempo y lugar, sino que son también criterios definibles únicamente en *contradicción* (más o menos intensa) con los criterios dominantes. ¿Qué tribunal puede arrogarse aquí fuerza decisoria?

En definitiva, la pregunta acerca de cuáles necesidades son auténticas y cuáles inauténticas debe ser respondida por el propio indi-

viduo, a condición de que este posea la libertad para dar su respuesta según su decisión autónoma, y en la medida en que la posea. Si la capacidad para la autonomía le ha sido arrebatada y es influido y manipulado (aun en sus instintos), la respuesta que él dé no puede considerarse suya. Por la misma razón ningún tribunal puede arrogarse el fallo acerca de las necesidades que deben ser desarrolladas y satisfechas. Sin embargo, esta lógica no descarta la idea de una «dictadura pedagógica» que tuviera por objeto compeler a los esclavos a reconocer y rechazar las condiciones de su esclavitud. Cuanto más racional, productiva, técnica y total es la regimentación represiva de la sociedad, tanto más difícil se vuelve imaginar los medios y caminos siguiendo los cuales el individuo regimentado podría sacudir su servidumbre y emprender por sí mismo su propia emancipación. Ciertamente, la idea de imponer la razón a toda una sociedad es paradójica y escandalosa; no obstante, cabría dudar de que tenga derecho a burlarse de ella una sociedad que rebaja a quienes viven en ella a la condición de objetos de la regimentación total. Requisito de cualquier emancipación es que el estado de esclavitud se haga consciente, y el nacimiento de esa conciencia es estorbado de continuo por la prevalencia de necesidades y satisfacciones que en muy grande medida el individuo ha hecho suyas. En el proceso de emancipación, un sistema constituyente es siempre sustituido por otro; la meta óptima es la sustitución de las necesidades inauténticas por otras, auténticas, y el rechazo de las satisfacciones oprimentes. En la sociedad industrial altamente desarrollada, el control social impone la necesidad dominante de una producción y distribución dispendiosas y del consumo de derroche; la necesidad de un trabajo insípido, aunque este ya no sea necesario; la necesidad de nuevas formas de esparcimiento, que remachan esa insipidez; la necesidad de conservación de libertades ilusorias: libre competencia de precios dirigidos, una prensa libre que se censura a sí misma, libre elección entre los modelos y marcas ofrecidos. Bajo el dominio de un todo represivo, la libertad puede convertirse en un potente instrumento de dominación. El patrón decisivo de la libertad humana no es la amplitud de las posibilidades de elección; más bien se mide por lo *que* puede elegirse y de hecho el individuo elige. El criterio de la elección libre jamás puede ser absoluto, pero tampoco puede ser por entero relativo. La elección libre del señor no deroga la diferencia entre señores y esclavos; la elección libre entre una multitud de bienes y servicios no implica libertad si estos bienes y servicios apuntalan los controles sociales sobre una vida de penuria y angustia. Y la reproducción espontánea de necesidades impuestas de parte del individuo no procura a este autonomía alguna; refuerza la eficacia de los controles.

En los sectores más desarrollados de la sociedad actual la transformación de las necesidades sociales en individuales ha progresado a punto tal que la diferencia entre ambas aparece como puramente teórica. En los medios de comunicación de masas, ¿acaso es posible todavía distinguir de hecho entre el instrumento de información

y comunicación y el instrumento de manipulación e influencia? ¿Se podría distinguir entre el automóvil como carga y el automóvil como elemento de comodidad? ¿Se pueden separar aún la fealdad y el *confort* de la moderna arquitectura funcional, el trabajo hecho con miras a la defensa nacional y el que se realiza con fines de lucro empresario, el placer privado y la utilidad comercial y política de la tasa de nacimientos creciente? Tropezamos otra vez aquí con uno de los aspectos menos comprensibles de la civilización industrial desarrollada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y rendimiento, su capacidad de elevar y difundir el *confort*, de hacer una necesidad del despilfarro y de emplear la destrucción con miras a la construcción, así como la transfiguración del mundo objetivo en un anexo del espíritu y del cuerpo humanos, hacen que el concepto de alienación aparezca cuestionable. Los hombres se reconocen en sus bienes: hallan su alma en su automóvil, en su tocadiscos, en sus casas supermodernas. El mecanismo que une al individuo con su sociedad se ha modificado: el control social ha echado raíces en las nuevas necesidades que él mismo ha engendrado.

Las formas dominantes del control social son tecnológicas en un nuevo sentido. Sin duda, la estructura técnica y la capacidad de rendimiento del aparato de producción (y destrucción) es en buena parte la responsable del sometimiento del hombre a la división del trabajo vigente. Además, semejante integración estuvo siempre acompañada de coacción: falta de medios de vida, administración de la justicia, de la policía, de las fuerzas armadas. Ello es válido todavía hoy. Pero en nuestro tiempo los controles tecnológicos aparecen como encarnaciones de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, y ello en tal medida que cualquier contradicción se muestra como irracional y aun imposible. No cabe asombrarse si en los sectores más avanzados de esta civilización los controles sociales han sido introyectados hasta el punto de que la protesta del individuo quedó sofocada de raíz: quien se niega a cooperar aparece como neurótico e impotente. He ahí el aspecto sociopsicológico del acontecimiento político que caracteriza al presente período: el enervamiento de fuerzas históricas que en estadios anteriores de la sociedad industrial parecían prometer nuevas formas de existencia.

El vocablo «introyección», sin embargo, quizás ha dejado de caracterizar suficientemente el modo en que el individuo reproduce y eterniza los controles exteriores aplicados por su sociedad. «Introyección» significa una multitud de procesos relativamente espontáneos por medio de los cuales el yo (*ego*) transforma lo «exterior» en «interior». Supone, por lo tanto, una dimensión interior que se diferencia de las circunstancias exteriores y aun se les contrapone: una conciencia individual y una inconsciencia individual *independientes* de la opinión y de la conducta pública. Aquí, «libertad interior» conserva su sentido: caracteriza el ámbito privado en el cual el hombre puede afirmar su yo respecto de los otros y permanecer «cabe sí» en su obrar con otros y para otros

Ese ámbito privado, precisamente, fue atacado y reducido por la realidad tecnológica: la producción y la distribución en masa atañen a *todo* el individuo, y la psicología industrial ha mucho que rebasó el círculo de la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haber cristalizado casi en reacciones mecánicas. El resultado no es una «adaptación» sino una mimesis: una identificación directa del individuo con su sociedad y a través de ella con la sociedad como un todo. Esta identificación «espontánea» y directa (que, de acuerdo con una conocida doctrina sociológica, es característica de las formas primitivas de asociación) reaparece ahora en el estadio de la civilización industrial altamente desarrollada; pero la nueva «inmediatez» es el producto de una manipulación y organización refinadas y científicas. Con ello se atrofia esa dimensión interior del espíritu en que podrían arraigar la protesta y la oposición contra el *statu quo*: esa dimensión en la que crece el poder del pensar negativo, el poder crítico de la razón. La pérdida de esta dimensión es la contrapartida ideológica del proceso material por cuya virtud la sociedad industrial apacigua la oposición. El empuje del progreso convierte la razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir más y mayores hechos del mismo tipo de vida. La capacidad de rendimiento del sistema vuelve más difícil advertir que él no contiene hechos que no dejen trasparecer su poder represivo. Si el individuo se aviene a aquellas cosas que configuran su vida, ello no se debe a que les imparta su propia ley, sino a que acepta la ley de ellas: no la ley de la física, sino la ley de la sociedad. Ya indiqué que el concepto de alienación se vuelve cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que se les impone y disciernen en ella su propio despliegue y satisfacción. Esta identificación no es una ilusión, sino una realidad. Pero la realidad representa un estadio más avanzado de la alienación: esta se ha vuelto objetivamente acabada; el sujeto alienado es absorbido por su existencia alienada. Existe una dimensión única, y esta se encuentra en todas partes y adopta todas las formas. Las conquistas del progreso se sustraen de la recusación ideológica, lo mismo que de la legitimación; ante su tribunal se esfuma la conciencia «falsa» junto con la conciencia verdadera de las alternativas históricas. Sin embargo, esta absorción de la ideología por la realidad no significa el final de la ideología. Al contrario: en cierto sentido la civilización industrial altamente desarrollada es más ideológica que su predecesora, en la medida en que la ideología se encuentra hoy dentro del propio proceso ptoductivo.[2] Este aserto revela en forma provocativa los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica dominante. El aparato de producción y los bienes y servicios que él engendra «impregnan» el sistema social como un todo o se le imponen con violencia. Los medios del transporte y la comunicación de masas, los bienes destinados a la alimentación, la vivienda y el

2 T. W. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, 1955, pág. 24 y sig.

vestido, los seductores productos de la industria del esparcimiento y la información traen consigo actitudes y hábitos prescriptos, determinadas reacciones emocionales y mentales, que atan más o menos placenteramente los consumidores a los productores, y a través de estos al todo. Los productos influyen, manipulan; promueven una conciencia falsa que es inmune a la falsedad. Y cuanto más asequibles se vuelven estos deliciosos productos para los individuos de todos los estratos sociales, tanto menos la influencia que ellos ejercen es percibida como *publicity*: se trueca en modo de vida. Es un buen tipo de vida; mucho mejor que los anteriores. Y como buen tipo de vida combate el cambio cualitativo. Así nacen un pensamiento y una conducta unidimensionales, en que las ideas, empeños y metas que por su contenido rebasan el mundo de pensamientos y acciones vigentes son rechazados, o bien reducidos a los conceptos de ese mundo; son redefinidos por medio de la racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa.

Esta tendencia puede ser relacionada con un desarrollo acaecido dentro del método científico: el operacionalismo en la física y el conductismo en la ciencia social. Su rasgo común es un empirismo acabado en el tratamiento de los conceptos: su significado se limita a representar determinadas operaciones y modos de comportamiento. El pensamiento operacional se evidencia claramente en la explicación de P. E. Bridgman acerca del concepto de longitud:[3]

«Manifiestamente sabemos lo que entendemos por longitud cuando precisamos cuán largo es este o aquel objeto, y el físico no necesita más. A fin de hallar la longitud de un objeto tenemos que ejecutar determinadas operaciones físicas. Tan pronto como establecemos las operaciones mediante las cuales medimos la longitud, queda establecido también el concepto de longitud: este no significa más que la serie de operaciones mediante las cuales la longitud es determinada. En general, todo concepto no significa otra cosa que una serie de operaciones; el concepto es sinónimo de la serie de operaciones correspondientes».

Bridgman advirtió también las consecuencias que este modo de pensar trae para la sociedad en general:[4]

«Cuando se adopta este punto de vista operacional, ello importa algo más que un estrecho empleo de la expresión "concepto". Importa una profunda alteración de todos nuestros hábitos de pensamiento, pues en el futuro no emplearemos en nuestro pensar

3 *The logic of modern physics*, Nueva York, 1927, pág. 5. La doctrina operacionalista ha sido refinada y perfeccionada. El propio Bridgman ha ampliado el concepto de «operación» (que recordaba demasiado a «manipulación») de manera que incluya también las «operaciones de lápiz y papel» del teórico (en P. J. Frank, *The validation of scientific theories*, Boston, 1954, cap. 3). El objetivo principal sigue siendo el mismo: es deseable que las operaciones de lápiz y papel «al menos de manera indirecta sean puestas en relación con operaciones instrumentales».

4 *Op. cit.*, pág. 31.

concepto alguno que no podamos explicar suficientemente con ayuda de operaciones».

La profecía de Bridgman se ha cumplido. El nuevo modo de pensar es hoy tendencia dominante en filosofía, psicología, sociología, etc. Muchos de los conceptos más difíciles se «eliminan» en tanto se demuestra que no se los puede explicar por medio de operaciones o procedimientos. De tal modo el movimiento empirista radical proporciona la justificación metodológica de la confusión mental de los intelectuales: un positivismo que, por su negación de los elementos trascendentales de la razón, representa la contrapartida académica de la conducta impuesta por la sociedad. Fuera de la comunidad académica, la «profunda alteración de todos nuestros hábitos de pensamiento» es todavía más seria: se la utiliza para acordar ideas y metas con los requerimientos del sistema dominante y para rechazar aquellas incompatibles con él. El predominio de esa realidad unidimensional no significa que impere el «materialismo» y desaparezcan poco a poco las empresas espirituales, metafísicas y artísticas. Por el contrario, se habla mucho de «servicio divino»; se proclama la consigna «¡búscalo con Dios!» y se lo intenta también con el existencialismo y doctrinas similares. Pero esos tipos de protesta y de trascendencia ya no contradicen el *statu quo* y han dejado de ser negativos; representan el sector ceremonial del conductismo práctico, pertenecen a la configuración de los días festivos y del tiempo libre y son asimilados por el *statu quo* como parte de su alimento cotidiano y digerible.

El pensamiento unidimensional es promovido de manera sistemática por los administradores de la política y los difusores de las informaciones de masas; el mundo de ideas de estos está poblado por hipótesis que se prueban a sí mismas, y que por su repetición incesante y monopólica se vuelven definiciones o mandatos de carácter hipnótico. «Libres» son, por ejemplo, las instituciones que operan (o son operadas) en los países del mundo libre; otros tipos de libertad son, por definición, anarquismo, comunismo o propaganda. «Socialistas» son todas aquellas imposiciones que se hacen en perjuicio de empresas privadas y que a su vez no son hechas por empresas privadas, como el seguro general por enfermedad, la protección de la naturaleza de una explotación comercial demasiado depredadora o la fundación de instituciones públicas que podrían disminuir la ganancia privada. Esta lógica totalitaria de los hechos consumados tiene en el Estado su contrapartida. «Libertad» es allí el modo de vida establecido por un régimen comunista; todos los otros tipos de libertad son capitalistas, revisionistas o sectarios. En ambos bandos, las ideas no-operacionales son consideradas subversivas. El movimiento de las ideas tropieza con vallas que aparecen como los límites de la razón.

Sin duda, semejante restricción del pensamiento no es algo nuevo. El racionalismo moderno en ascenso exhibe, tanto en su forma especulativa como en su forma empírica, una notable oposición entre el radicalismo crítico extremo en cuanto al método científico

y filosófico, por una parte, y el quietismo acrítico en la actitud frente a las instituciones sociales establecidas y en funcionamiento. Así, el *ego cogitans* de Descartes no afecta los «grandes cuerpos públicos», y Hobbes opinaba que «el presente siempre debe ser proclamado, preferido y conservado como lo mejor». Kant coincide con Locke en juzgar que la revolución está justificada cuando logra organizar el todo e impedir la subversión. Sin embargo, estos cómodos conceptos de razón estuvieron siempre en contradicción con la injusticia manifiesta de los «grandes cuerpos públicos» y la rebelión efectiva, más o menos consciente, en contra de estos. Existían por lo tanto estados sociales que provocaban y posibilitaban un apartamiento real respecto del estado presente; con otras palabras: existía tanto una dimensión privada como una dimensión política en que el distanciamiento espiritual podía transformarse en oposición efectiva y probar su fuerza y la justicia de sus fines. Cuanto más pierde la sociedad esta dimensión, tanto más importante se vuelve la autorrestricción del pensamiento. La acción recíproca entre procesos científico-filosóficos y procesos sociales, entre la razón teórica y la razón práctica, se perfila nítidamente «a espaldas» de los científicos y filósofos. La sociedad suprime todo un tipo de operaciones y modos de comportamiento oposicionistas; por ello los conceptos que proyectan y definen su «sentido» aparecen como incomprensibles; la trascendencia histórica se presenta como tendencia metafísica, ajena a la ciencia y al pensamiento científico. El punto de vista operacional y conductista, practicado como «hábito de pensamiento» general, se convierte en la actitud mental oficial del sistema. Como tan a menudo sucede en la historia, también aquí la «astucia de la razón» opera en interés de los poderes establecidos: la preferencia otorgada a los conceptos operacionales y conductistas dificulta los esfuerzos que se hacen a fin de emancipar el pensamiento y el comportamiento *respecto de* la realidad dada y *en favor de* las alternativas suprimidas. Razón teórica y práctica, conductismo académico y social coinciden así en una sociedad altamente desarrollada, que ha convertido el progreso científico y técnico en instrumento de dominación.

«Progreso» no es un concepto neutral: es un concepto orientado, y los fines por cierto se definen según las posibilidades de mejoramiento de la vida humana. La sociedad industrial altamente desarrollada se acerca al estadio en que un progreso ulterior exigiría la subversión radical del sentido y de la organización vigentes del progreso. Ese estadio se alcanzaría tan pronto como la producción material (incluidos los servicios necesarios) se automatizase hasta el punto de que pudieran satisfacerse todas las necesidades vitales, al par que el tiempo de trabajo necesario se redujera a un mínimo. A partir de este punto, el progreso técnico rebasaría el ámbito de la necesidad, dentro del cual se lo aplicó con una racionalidad retaceada como instrumento de dominio y explotación: la tecnología quedaría librada al juego espontáneo de las fuerzas en la lucha por la satisfacción de la naturaleza y la sociedad. Una situación de esa índole tenía en vista Marx cuando se refirió a la «supresión del

trabajo»; la frase «apaciguamiento de la existencia» parece más apropiada para caracterizar la alternativa histórica de un mundo que progresa al borde de una guerra mundial, por virtud de un conflicto internacional que transforma y deja en suspenso las contradicciones dentro de las sociedades establecidas. «Apaciguamiento de la existencia» significa el despliegue de la lucha contra el hombre y la naturaleza en condiciones tales que las necesidades, deseos y empeños contrastantes no sean ya organizados por fuerzas movidas por el interés, que imponen la dominación y la miseria; semejante organización eterniza las formas destructivas de esa lucha.

El análisis que sigue mostrará en qué sentido semejante transformación de la lucha por la existencia aparece como «finalidad inherente» de la tecnología, es decir, como cumplimiento y final, emancipación y catástrofe de las sociedades existentes. En efecto, si el progreso técnico ha de servir a la humanidad, entonces es incompatible con instituciones sociales que en todo su funcionamiento se basan en los requerimientos del trabajo socialmente necesario en cuanto ocupación dominante de la vida y en la moral pública y privada que deriva de esos requerimientos. La amenaza a los poderes regidos por el interés es, de hecho, una amenaza al todo que ellos han organizado, y que por cierto han organizado de manera tan radical que los resultados crecen y satisfacen. La lucha social en contra de la alternativa histórica que haría saltar por el aire ese todo placentero encuentra de tal modo una amplia base en la población correspondiente, así como encuentra su ideología en la rígida orientación del pensamiento y la conducta hacia los hechos y posibilidades dados. Afianzado por los éxitos de la ciencia y la tecnología, justificado por su creciente productividad, el *statu quo* se opone a cualquier cambio: en vista de sus alternativas, a saber, de la posibilidad de apaciguamiento sobre la base de las conquistas técnicas y espirituales de las sociedades industriales maduras, estas les cierran el paso. En la teoría y la práctica, el operacionalismo se convierte en la teoría y la práctica de la *contención*.

En tales circunstancias, el progreso técnico parece hacer cristalizar la esencia del hombre y la sociedad. La naturaleza humana no es una unidad inmodificable, suprahistórica; superado el nivel animal, ella se modela y define de acuerdo con el modo en que los hombres reproducen su existencia social. Esto es válido aun para la dimensión de los instintos: agresividad, competencia, angustia, sadismo y masoquismo se manifiestan (¿y acaso resta algo fuera de sus manifestaciones?) bajo un principio de realidad que sufre modificaciones esenciales. Por la influencia de la sociedad se convierten en una «segunda naturaleza», pero que es precisamente solo *segunda*: es el resultado de una «mediación» que también puede ser abrogada. Pero la civilización industrial altamente desarrollada dispone de medios y técnicas de satisfacción que pueden estabilizar la segunda naturaleza del hombre en un grado desconocido hasta entonces. Por debajo de su dinámica exterior,

esta sociedad es un sistema de vida por completo estático: se mueve a sí mismo dentro de su productividad represora y de su coordinación placentera. En la defensa de este sistema puede ocurrir que el hombre labore al mismo tiempo en favor y en contra de sí mismo; así, la diferencia entre «en favor de» y «en contra de», entre interés real e inmediato, entre verdad y propaganda se vuelve insignificante. Este punto se ha alcanzado tan pronto la destructividad y el despilfarro del sistema han pasado a ser condición de su funcionamiento y crecimiento. La contención del progreso técnico se aúna con su crecimiento en la dirección ya prescripta. Cuanto mejores son las condiciones en que se encuentra la tecnología, a pesar de los obstáculos políticos que le opone el *statu quo*, para crear las condiciones que permitirían el apaciguamiento, tanto más son organizados los hombres en contra de esa alternativa. Los sectores más desarrollados de la sociedad industrial, en su totalidad, exhiben estas dos características: una tendencia a la consumación de la racionalidad tecnológica, y esfuerzos intensos por contener esa tendencia dentro de las instituciones del *statu quo*. He aquí la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional de su racionalidad. Es la característica de sus logros. La sociedad, que domeñó la tecnología y la ciencia, fue organizada en vista de una dominación, que se ha hecho cada vez más eficaz, del hombre y la naturaleza, y en vista de una explotación, que se ha hecho cada vez más radical, de sus recursos. Se vuelve irracional cuando como resultado de sus esfuerzos despunta una nueva dimensión de la realidad humana. La organización para la paz difiere por completo de la organización para la guerra; las instituciones que sirvieron en la lucha por la existencia pueden no servir en el apaciguamiento de la existencia. La vida como fin se diferencia cualitativamente de la vida como medio.

Tales formas de existencia cualitativamente nuevas no podrían considerarse meros subproductos de transformaciones económicas y políticas; tampoco son el resultado más o menos espontáneo de las nuevas instituciones, que constituyen los supuestos necesarios. El fin es un *a priori* técnico. La transformación cualitativa depende por lo tanto de una transformación de la base técnica en que descansa esta sociedad y que sostiene las instituciones económicas y políticas que estabilizan la «segunda naturaleza» del hombre. Los métodos de la industrialzación son métodos políticos; como tales condenan de antemano las posibilidades de razón y libertad. Sin duda, el trabajo debe preparar la dulcificación del trabajo, y la industrialización debe preceder al despliegue de las necesidades y satisfacciones del hombre. Pero así como toda libertad se basa en el triunfo sobre la necesidad, la realización de la libertad depende de los métodos con que se alcanzó ese triunfo. La productividad más elevada del trabajo puede servir para la eternización del trabajo, y la industrialización más total puede emplearse para limitar y manipular las necesidades. Enseñorearse de la tecnología implica la decidida negación del uso represivo de la tecnología: la transformación cualitativa debe ser creada por quienes la preceden; la

transmutación debe nacer como catalizador dentro del viejo orden. ¡Las fuerzas que operan un salto histórico deben reunirse antes del salto!

Una de las tareas principales de mis investigaciones es definir el carácter político de la racionalidad tecnológica. Esta racionalidad se ha convertido en el elemento más poderoso de la razón, y por lo tanto de aquel concepto que puede indicar con la mayor propiedad el carácter específico del proyecto de la civilización occidental. Como denominador común de teoría y praxis, de ideologías e instituciones, de la organización del hombre y de la naturaleza, la razón transformó esta última mediante el triunfo sobre hombre y naturaleza; ella convirtió el mundo-objeto en elemento para el desarrollo del sujeto, y proporcionó la base material para los «valores superiores». Pero produjo también su propia contraparte, alcanzó su propia negación, se impuso sus propios límites. Tendríamos que reservar a una elucidación posterior el esclarecimiento de esta contradicción. En ella no culparemos al materialismo y a la racionalidad tecnológica, sino que buscaremos las raíces del mal en la *obstaculización* de su victoria final; rechazaremos los esfuerzos por rehabilitar los «valores espirituales» y reconoceremos que es un error la pretensión de impedir que las obras espirituales se vuelvan materiales. Pero al mismo tiempo aprehenderemos la verdad de que la idea moderna y la realidad de la razón son una entre muchas, que representan un acontecimiento histórico que tiene sus límites históricos. Estos límites, manifiestamente, han aparecido. Y en esto se muestra, no la denegación, sino el triunfo y la verdad de esta idea.

Epílogo

Crítica de la ideología y sociología del conocimiento

Todavía hacia la época del nacimiento de la República de Weimar se entablaban entre los estudiosos consagrados a las ciencias del espíritu y los sociólogos ásperas discusiones acerca de los fenómenos del historicismo, el relativismo y el escepticismo. Mientras que Wilhelm Dilthey había creído que la solución de la antinomia entre la multiplicidad efectiva de modos de pensar y valoraciones excluyentes entre sí podía obtenerse «por medio de la autocomprensión histórica», ya que a la luz de esta los puntos de vista singulares resultarían en definitiva nada más que «los símbolos necesarios de la actividad vital», puestos de resalto «por la absolutización de las imágenes objetivas del mundo dentro de la conciencia científica», esa esperanza había sido en buena parte abandonada en aquellos círculos. Un análisis comparativo, realizado con los recursos de la interpretación comprensiva, revelaría —tal opinaba Dilthey— las leyes de formación y las estructuras en que tenía sus raíces la diferenciación, perfilada en la historia, de las visiones del mundo y de la vida (228, págs. 6 y sig., 8 y sig., 12, 78, 161, y en otros pasajes).[1] Con Dilthey, el fundador de las ciencias del espíritu en Alemania, comienzan los ensayos —vigentes hasta hoy— de aportar, por medio de un análisis psicológico de las objetivaciones de cultura (religión, arte, filosofía, etc.), la prueba de que «la naturaleza humana», a pesar de todas sus modificaciones, «es siempre la misma», y que según eso también «los rasgos básicos de la experiencia de la vida deben ser comunes a todos» (228, págs. 79, 206). Dilthey estaba convencido «de que la unidad de todas las filosofías se funda, en definitiva, en la unicidad del mundo exterior e interior. . . . » (228, pág. 205). Sin embargo, el argumento en que él apoyaba preferentemente su fe en la constancia del espíritu y de la esencia humanos aparece ante el historiador, particularmente el que se interesa por el método comparativo (que obtiene sus intelecciones esenciales a partir de la determinación de las diferencias específicas entre los objetos de su investigación), al menos como cuestionable. Decía Dilthey: «Platón, Spinoza, Hegel presentan diferencias muy grandes; pero si pudiéramos compararlos con pensadores que estuvieran frente a una realidad por completo distinta, o aun solamente la realidad de otro planeta, nos sorprendería la extraordinaria proximidad de sus cosmovisiones. Por ello, si se quiere (. . .) reconocer la ley

1 Los números que figuran entre paréntesis se refieren a la bibliografía del final del volumen.

dentro de la multiplicidad de los sistemas, es preciso partir ante todo del hecho de que ellos aportan conocimientos acerca del mismo mundo. Este los liga a todos. Debemos partir, precisamente, de lo que les es común; inquirir por aquello en lo cual todos ellos tienen que coincidir, he ahí la primera y más próxima pregunta para quien investiga la legalidad de esta rama de la historia. La diferencia en la forma es solo lo segundo, y también ella debe poder ser concebida a partir de la relación entre un mismo genio filosófico y la misma realidad. Y así como el mundo es uno y el mismo (...) así también la naturaleza del genio filosófico, en toda la multiplicidad de su manifestación, es la misma en los rasgos fundamentales, que precisamente están determinados por la disposición filosófica» (228, pág. 206). Tales planteos, de los que se podría aportar numerosos testimonios extraídos de los escritos de Dilthey, dejan ver con claridad que la «superación» que aquí se ofrece de las consecuencias de la conciencia histórica es posible solo al precio de la negación de la historia misma. Prescindiendo de que las especulaciones acerca de un presunto aminoramiento de las contradicciones entre sistemas filosóficos (basadas en comparaciones meramente ficticias con los frutos del pensamiento de unos marcianos imaginados) están condenadas de antemano al fracaso, la afirmación de la «unicidad» del objeto del conocimiento, y por lo tanto de la ciudad antigua en el caso de Platón y del Estado prusiano en el caso de Hegel, apenas puede sostenerse frente a los resultados de los estudios históricos de fuentes. El hecho de que Dilthey deba refugiarse en formulaciones por completo estáticas y ahistóricas a fin de posibilitar la síntesis que él postula, no deja de afectar los resultados a que arriban sus investigaciones. Mientras que la premisa metafísica de la constancia de la esencia humana pudo respaldarse en la representación teológica de una «creación» del hombre, el carácter insostenible de la concepción de una estructura de la razón y de una realidad de conocimiento que permanecerían siempre idénticas debió hacerse evidente aun para un estudioso consagrado a la ontología y tan ahistoricista como Max Scheler. También él aspiraba, como antes lo hicieron Dilthey y Ernst Troeltsch, a superar y relativizar el historicismo, en el que Scheler acertadamente discernía un obstáculo para la interpretación metafísica del mundo (377, pág. 115). Así como Dilthey creyó que podía fundar la unidad esencial de la naturaleza del hombre, en particular del hombre creador, en el supuesto de un mundo exterior idéntico, Scheler intentó rebatir el historicismo en su propio campo, negando que exista una historia en sí, independiente del conocimiento. He aquí el núcleo de su tesis: «No únicamente nuestro conocimiento (...) del "hecho histórico"; este mismo es relativo al ser y ser-así, no solo a la mera "conciencia" del observador» (377, pág. 117). Sin embargo, esta proposición es el producto de una analogía: así como en la vida del hombre el pasado vivido adquiere su significación y su sentido solamente por virtud de acontecimientos posteriores —sean presentes o futuros—, lo mismo sucede con la historia del género

humano. También aquí lo decisivo respecto del valor de los detalles históricos es sólo el balance total del proceso histórico. «La medida y el tipo del efecto que cada parte de nuestro "pasado" ejerce sobre el sentido de nuestra vida están por lo tanto aún a nuestro alcance en cualquier momento de esta. Esta proposición es válida para cualquier "hecho" que posea la índole del "hecho histórico", se trate de la vida individual, de la vida de la especie o de la historia universal (...) Sin duda, todo aquello que, a la muerte de César, sucedió como acontecimiento natural es algo tan acabado e invariable como el eclipse de sol previsto por Thales. Pero lo que sucedió como "hecho histórico", es decir, lo que tuvo unidad de sentido y de efecto dentro de la trama de sentido de la historia humana, eso es un ser inacabado, y que se consuma solo al final de la historia universal» (376, pág. 34). El argumento que presenta Scheler, que de la idea del carácter en cada caso inacabado de la vida individual así como de los grados del desarrollo histórico infiere la inexistencia de una historia objetiva, presupuesta por el realismo cognoscitivo, en modo alguno es convincente. Se basa en la identificación entre historia e imagen de la historia. Por cierto que la representación que los hombres se forjan de su pasado —¡una representación determinada por los intereses respectivos!— se constituye dentro del cambio del discurrir histórico y junto con él; y eso es sin duda lo que solemos llamar «verdad histórica», aprehendiéndola solo en el ámbito de los instrumentos lingüísticos y categorías de que disponemos (cf. 257, págs. VIII y sig., 42 y sigs., 169). En esa medida está justificado el idealismo en materia de teoría del conocimiento, defendido, después de Georg Simmel y junto con Scheler, por Troeltsch, Spranger, T. Litt, W. Stern, N. Hartmann y recientemente, entre otros, también por H. J. Lieber (330, pág. 11). De la necesaria historicidad de todo esfuerzo por comprender el curso efectivo del acaecer histórico no puede inferirse, empero, sin violentar el razonamiento, que la historiografía produzca por sí misma su objeto, la historia. Pero eso precisamente es lo que afirman Scheler y muchos investigadores inspirados en sus teoremas. A la negación del objeto de la ciencia histórica corresponde el veredicto acerca del problema de la verdad: puesto que se desecha la relación sujeto-objeto, la objetividad recibe en el mejor de los casos la categoría de postulado práctico, con lo cual arrastra una existencia fantasmal dentro del llamado «*ethos*» de la personalidad del investigador. «Este postulado debería realizarse por medio de la actitud ética del historiador, de la honesta disposición interior en la investigación histórica» (230, pág. 1). Los hechos históricos no aparecen como reflejados conceptualmente, sino más bien dentro del elemento de una revivencia anímica del sujeto, por gracia de quien —según la concepción de este subjetivismo— la historia misma se granjea su existencia. En efecto, de esta interpretación psicologizante se sigue por fuerza que solo se tiene derecho a hablar de historia en sentido propio allí donde los hechos consignados en las fuentes se han condensado ya en una representación

de la historia. Pero con ello la historia se convierte en una función de la valoración personal de los hechos por parte de un investigador individual. Y en el total idealismo de la historia, la historiografía es presentada como *causa prima* del proceso histórico. La representación, la abstracción, cobra en la cabeza del historiador un papel creador: solo en ella se despliega la historia, análogamente a una obra de arte.

Cuán poco se ajusta el procedimiento que acabamos de esbozar al requerido por una investigación científica, lo demostró hace algunos años Hellmut Diwald en sus estudios acerca del realismo de la historia en el siglo XIX. Diwald confronta las especulaciones del idealismo en materia de historia, tal como se han repetido de continuo desde Dilthey, con la praxis esforzada del historiador en favor de una evaluación crítica de las fuentes, y llega a este resultado: «El historiador, si es que pretende cultivar con sentido su disciplina, nunca considerará la historia como algo que dependa de su interpretación; a la inversa, siempre la juzgará por completo independiente de ella. Sabe que el acontecimiento histórico fue lo que fue, aun si él no lo reconstruye (...) Se apropia de una época basándose exclusivamente en sus fuentes, y cuando la reconstruye está obligado a respetar estas (...) Pero aquello a lo cual se refieren las fuentes históricas es unívocamente, en el sentido de la teoría del conocimiento, un ser en sí. Este ser en sí de la historia no quiere decir ante todo sino que ella es independiente de nosotros y de su consideración (...) es transcurso y (...) este es tal como es y no tal como lo vemos. Y cuando el historiador se empeña en reconstruir la historia, tiene que ver en el "ser" histórico un ser por completo independiente de él (...) Por cierto que la "materia histórica" es considerada "objeto", y este "surge" entonces sólo dentro de la relación de conocimiento; pero en esta el objeto es sólo lo objetivado (...) más allá de lo cual existe algo "transobjetivo"» (230, pág. 27 y sig.). Solo cabría agregar que no se trata aquí del llamado «punto de vista», al que podría enfrentarse un punto de vista opuesto, sino solamente de la descripción exacta de los presupuestos de los que necesariamente tiene que partir cualquier historiador práctico, es decir que trabaje según las fuentes, sin que interese si él es consciente o no de cada uno de ellos. La especulación del idealismo en materia de historia, en cambio, es el resultado de convicciones exclusivamente metodológicas obtenidas con prescindencia de los genuinos procedimientos de investigación. Los historiadores, por más que en otro sentido abracen el idealismo en materia de historia, tan pronto como se ponen a trabajar en cuanto científicos están obligados a adoptar el estudio crítico y comparativo de las fuentes, con las consecuencias —tanto epistemológicas como lógicas— que Diwald señala. Además de la relación del investigador con las fuentes, y de estas con la historia, es preciso considerar por último la relación del historiador con la historia.

A la luz de esta comprensión de la compleja situación en que se encuentra el historiador, quien, con Ranke, debe preguntarse ante

todo y de continuo por el modo en que algo ha sucedido, las especulaciones del idealismo en materia de historia aparecen como abstracciones ideológicas carentes de genuino valor cognoscitivo. De igual modo, el hecho de que en las novísimas investigaciones metodológicas sobre la sociología del conocimiento y la ciencia histórica se haya difundido en tan amplia medida el subjetivismo psicologizante, constituye un objeto de análisis para la crítica de la ideología. Existen ya esbozos de ello. Importa desarrollarlos de manera sistemática, aun si —y por eso mismo— la teoría idealista de la historia siguiera remitiendo a sus contradictores, alternativamente, al infierno del historicismo, de la teoría de la copia, o al orco de la «dañina cripto-metafísica» (377, pág. 117). La alternativa entre el rechazo de la historia como una magnitud previamente dada a la conciencia cognoscente y la teoría ingenua de la copia pertenece al ámbito de las formas de pensamiento estereotipadas: de cada pensamiento se exige que se declare partidario de una u otra tradición, cuando ambas han sufrido una prolongada dogmatización y apenas admiten ya someterse a los genuinos requisitos de la reflexión crítica. Precisamente en este punto se revela la endeblez de los esbozos de sociología del conocimiento inaugurados por Scheler. La renuncia a confirmar las exposiciones con el material histórico debe compensarse por medio de especulaciones metodológicas: empeño tan ilusorio como el intento de liquidar la problemática de la verdad mediante la determinación del concepto de ideología.

Lo que en las ciencias de la cultura y del espíritu suele diagnosticarse desde hace medio siglo como crisis radical encontró su culminación en la escuela de Dilthey. En el historicismo de las ciencias del espíritu se entrevió que los resultados a que había arribado la reflexión acerca del destino de «el» hombre y el sentido de la historia solo limitadamente correspondían a su pretensión de verdad. Ante todo, aquellos proyectos puestos en boga como «antropología filosófica» no pudieron resultar en definitiva satisfactorios, con algunas excepciones —por ejemplo, los estudios de H. Plessner—. Sociólogos del conocimiento, como Mannheim, pretendieron atribuirles, en calidad de un presunto «saber de cosmovisión», un valor histórico —a despecho de su carencia de valor cognoscitivo—. Sin embargo, también aquí se presentó con harta prontitud aquel dilema histórico en que ninguna filosofía de la filosofía, o —como lo expresó cierta vez Spranger— ninguna «ciencia de segunda potencia» (258, pág. 18 y sig.) podía prestar socorro. Por lo demás, la suposición de Mannheim en el sentido de que «el proceso filosófico total tiene su verdad» permanece como una «utopía», para emplear su misma expresión (244, pág. 43), menos «postulado lógico» (*ibid.*) que «premisa metafísica» (340, pág. 635), que parte de la creencia en que «Dios atiende al proceso» (340, pág. 637). Estos asertos vagos e insustanciales no significan otra cosa que la insípida verdad de que es imposible suponer que alguna vez se logre indagar las posiciones singulares acerca de su sentido desde la perspectiva de la historia total. Pero

es esta una opinión que necesita menos de los aprestos de la sociología del conocimiento que de certificación científica. Los repetidos intentos de alcanzar una síntesis de las culturas encuentran en ello sus límites. Y la historia de las teorías presenta mientras tanto el hecho asombroso de que los mismos investigadores cuya conciencia histórica debiera rehuir las visiones totalizadoras de la sociología de la cultura desde el comienzo, laboran empeñosamente en la cuadratura del círculo. Esto es válido ante todo respecto de Ernst Troeltsch, Alfred Weber y el propio Karl Mannheim. Todos ellos buscan lo imposible, aunque en sus escritos se pueden encontrar precisamente indicaciones en el sentido de que en la construcción de una perspectiva sociológica global se ocultan de manera casi inevitable elementos ideológicos. Detectarlos en sus propios esbozos sería muy provechoso con miras a apropiarse de manera crítica de los conocimientos expuestos, en particular, en la obra de Troeltsch.

Para Hegel, en cuyo pensamiento la experiencia del carácter histórico radical de los logros humanos —y no solo de los productos mentales— era mucho más intensa que lo que podía serlo, por ejemplo, en el historicismo posterior o en la sociología del conocimiento inspirada en la filosofía de la vida, la concepción de un espíritu absoluto activo dentro del cambio histórico y que se realiza en la historia constituía aún el punto arquimédico en el fluir de los fenómenos. Antes de su realización plena, este espíritu debía recorrer todas las formas finitas y morar en ellas, a fin de alcanzar su ser-en-y-para-sí. Solo cuando se impuso como necesidad histórica el abandono de la teleología, que posibilitaba la unidad de los sistemas, se hizo posible y adquirió sentido preguntar por lo permanente en medio de los cambios de forma, pregunta esta ya planteada por Simmel y de la cual partió la posterior sociología de la cultura. La pregunta de cuño metafísico por los valores objetivamente válidos, añoranza transfigurada en sentido neorromántico de una restauración de regímenes sociales articulados en sentido jerárquico y estamental, así como el reclamo de nuevos mitos, pertenecen en cierto modo a la conciencia de una parte de la *intelligentsia* de la época de Weimar, lo mismo que el serio esfuerzo de reflexión crítica, emancipada de ilusiones, acerca de las condiciones dadas y las posibilidades políticas. «El clima intelectual (...) estaba signado por una profunda crisis del espíritu, a cuyo agravamiento contribuyeron de manera sustancial los hechos no superados de la guerra perdida y los trastornos de la revolución» 523 *a*, pág. 45). En esta época, rica como ninguna otra de la historia alemana en tensiones, experimentos e intentos fragmentarios, la falta de comprensión de sí, enfermedad histórica de las ciencias de la cultura, pudo ser ignorada en mayor medida allí donde el pensamiento especializado se contraponía a la exigencia de autocrítica y autocuestionamiento y donde se rechazaba cualquier intento de revisar los propios supuestos y métodos. Pero para aquellos que tenían vedado este cómodo recurso, la solución no podía consistir en la encumbrada ignorancia del científico especializado

ni en el sospechoso e hipócrita reclamo de una nueva metafísica. Pero pronto hubo de verse —en los años de desocupación y crisis, de 1929-1932— que no pocas veces, tras las protestas tan difundidas cuan impotentes acerca de la crisis cultural, la masificación, la nivelación, etc., y aun en la voluntad de encontrar una «nueva síntesis», obraba la añoranza, al comienzo sólo falsa, por una élite poderosa o una personalidad conductora. «De la temática de la filosofía de la vida provinieron las antítesis conceptuales más importantes que animaron la discusión literaria acerca de una remodelación política del Imperio: formalismo constitucional en contra de expresión viviente de la voluntad del pueblo; el mecanismo de la sociedad en contra de la cualidad de una élite o un caudillo; masa amorfa en contra de estructura social articulada según jerarquías y estamentos; aparato de poder anónimo en contra de responsabilidad personal de un conductor; interés partidario egoísta en contra de servicio al pueblo; relaciones sociales frías, no afectivas, en contra de formas de comunidad crecidas de manera orgánica, afianzadas en lo interior; civilización en contra de cultura...» (523 *a*, pág. 44). Desde la filosofía romántica de la restauración, la historia intelectual alemana rebosa de esta fácil antitética. Y la sociología alemana, desde la filosofía del derecho de Hegel, se entusiasmó siempre de nuevo con el tema de las relaciones entre ordenamiento jurídico abstracto e individualidad concreta: la concepción de Tönnies del principio de la sociedad como «un estado en el que los individuos, desprendidos de todos los lazos originarios y naturales, entablan una relación recíproca solamente por medio de consideraciones abstractas de ventajas y recompensas recíprocas» (240, pág. 302), encuentra su correlato —¡aquí aún por completo libre de ulteriores estrechamientos!— en el tipo de la comunidad orgánica. La *Filosofía del dinero*, de Simmel, anticipa la teoría —desarrollada más tarde por Max Weber de manera sistemática— de la racionalización de la vida moderna; en un sentido por entero dialéctico, Simmel se empeñó allí en demostrar que el ámbito de desenvolvimiento de la persona está condicionado por aquel proceso de racionalización y cuantificación. En época todavía más reciente, Hans Freyer intentó revivir, en su *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Teoría de la época contemporánea), aquel dualismo originario entre comunidad y sociedad: en todo caso, con consecuencias claramente conservadoras. Paralelamente, se extiende como un hilo rojo a través de la historia de la sociología alemana la reflexión acerca de la relación entre intelectualidad y poder, élite y masa. El punto de partida radicalmente dualista de la filosofía scheleriana, en que el principio ciego, compulsivo, se contraponía al espíritu impotente sin mediación genuina, hubo de condicionar los esbozos de sociología del conocimiento en el sentido de que se atribuyó a factores reales, ajenos a la inteligencia y estrictamente causales, la función de realizar posibilidades espirituales carentes de realidad. Y Scheler no hace otra cosa que ser consecuente con ello cuando, en casi todos sus trabajos posteriores a la Primera Guerra Mundial, con-

cibe el «dualismo originario» entre poder e inteligencia como el conflicto central de la historia y de la sociedad. Todavía hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, Theodor Geiger, en su libro *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Tareas y posición de la *intelligentsia* dentro de la sociedad: 287), caracteriza el papel político de la *intelligentsia* como determinado en lo esencial por la relación entre poder y espíritu. Geiger arriba a conclusiones estrechamente emparentadas con las de Scheler, por ejemplo cuando dice, en un pasaje clave de su libro: «La *intelligentsia* no puede impartir normas a la acción política ni dirigir de ese modo el proceso social, ya que el poder siempre perseguirá sus propios objetivos (...) El dualismo, y aun el antagonismo entre espíritu y poder es incancelable; está fundado en la naturaleza de las cosas. El poder como ejecutor de la razón, he ahí una eterna utopía...» (287, pág. 71). La convicción acerca de la «eterna antinomia entre pensamiento y realidad» (287, pág. 121) constituye el denominador común entre el sociólogo metafísico Scheler y el crítico positivista de la ideología, Geiger. En ello se revela la importancia sintomática de esa resignación difundida entre los alemanes cultos, y que es tan poderosa que en su bruma permanece oculta la contradicción, común a Scheler y Geiger, quienes creen poder conciliar la tesis anti-utópica de la impotencia eterna del espíritu, propia de la esencia de este, con el rechazo estricto de cualquier previsión de acontecimientos históricos futuros.

El gran latinista Ernst Robert Curtius poco antes del ascenso de Hitler, en su conocido escrito *Deutscher Geist in Gefahr* (279), invocó en contra de las «desmedidas exigencias del sociologismo» (279, pág. 97) la fe unificante «en Alemania y el destino alemán» (279, pág. 131). Puesto que —arguye Curtius— se ha demostrado sin lugar a dudas que la democracia no puede ofrecer «claras pautas de política cultural», que compensen la amenazadora nivelación y la decadencia cultural que es su concomitante, en adelante hemos de esperar la salvación —y en esto Curtius presumiblemente expresaba una corriente muy difundida en Alemania— de la personalidad de un caudillo fuerte, que «reuniría lo nacional y lo social con acerada voluntad» (279). El hecho de que Curtius viera encarnada en *Ideología y utopía*, de Mannheim, aquella inconsistencia espiritual a la cual él culpaba de la situación de crisis de la época, nos parece hoy por completo injustificado. Al menos, ello es injusto respecto de Mannheim en el sentido de que, por sus intenciones, él se proponía superar el relativismo y el nihilismo frente a los valores, experimentados como una amenaza (340, 244, 345, 308). La diferencia entre Curtius y Mannheim debería buscarse antes en la elección del medio que en los motivos mismos.

La discusión y crítica del historicismo, el relativismo y el escepticismo, iniciados con brío luego de la aparición de la obra principal de Mannheim, estuvo en buena parte signada —y aún hoy lo está— por una tendencia al rechazo, cualesquiera que sean los

motivos de este, que se ha convertido en la fuente de la mayoría de los malentendidos acerca de la posición de Mannheim y de la sociología del conocimiento en general. En efecto, en primer lugar, la atención que se presta a los efectos relativistas que presuntamente ella implica desvía la mirada de las connotaciones metafísicas y de filosofía de la vida que son propias de la forma mannheimiana de «sociologismo» (381, 308). Pero, en segundo lugar, los argumentos aducidos en contra de este con harta frecuencia adolecen de incapacidad para distinguir entre la crítica de la ideología, de Marx, y los esbozos de sociología del conocimiento. Por ejemplo, afirma S. Landshut: «Todas las categorías empleadas por Mannheim (...) sin excepción alguna derivan de la (...) estructura del mundo tal como la concibe Marx» (316, pág. 72 y sig.), afirmación esta que contiene elementos verdaderos y falsos. Es indudable que en los escritos de Mannheim se encuentran numerosos términos tomados de la teoría de Marx. Sin embargo, si se compara el contenido de significación que se les atribuye en ellos con el que tienen en la concepción de Marx, al punto se advierte que la crítica de la ideología originaria apenas tiene algo en común con la sociología del conocimiento de Mannheim. El concepto de «ser social», para ejemplificar lo que afirmamos con una de las nociones de Mannheim, no encuentra equivalente dentro de la crítica de Marx al sistema social capitalista. «El "ser", del cual todas las ideas dependerían, acredita por cierto dentro del lenguaje de Mannheim cierta connotación en el sentido de los grupos sociales, pero como la teoría que estos grupos requerirían es en el fondo apenas mencionada para cuestionarla, nos quedamos por completo a oscuras acerca de la significación efectiva de la "ligazón con el ser"» (308, pág. 53; cf. 302). La base económica y las relaciones materiales, tal como en la teoría de Marx constituyen el objeto del análisis, caracterizan el conjunto de las formas históricamente cambiantes de la producción y reproducción social de la vida humana. En cambio, para Mannheim, el concepto de situación de ser social contiene la conexión de la vida humana pura y simplemente, a saber, la estructura del medio social como la manifestación de una «vida» concebida al modo metafísico. De hecho, en la obra de Mannheim es difícil hallar pasajes en los que él trate de manera explícita la configuración concreta de la situación de ser social (cf. 345, pág. 170 y sig.). La mayoría de sus desarrollos se refieren a formaciones mentales, cuya imputación al ser no puede sino permanecer tan abstracta como el propio concepto de «ligazón con el ser». Los conceptos de «nobleza», «burguesía» y «conservadorismo», entendidos como tipos ideales, no podrían entonces ofrecer como tales un punto de referencia bastante determinado para la imputación, propuesta por Mannheim, de las posiciones mentales al ser social. Lo mismo ocurre con el concepto de «ideología», tal como aparece en los esbozos de sociología del conocimiento. Su determinación de contenido representa menos una precisión que una pérdida de su comprensión originaria. En la medida en que Mannheim intenta, en el sentido de su

concepto «total» de ideología, justificar la particularidad de todos los puntos de vista dados, debe él suponer un concepto «dinámico» de verdad, que equivale al de una metafísica dogmática. Sin embargo, y según las propias expresiones de Mannheim, el «relacionismo» debe apuntar en contra de semejante pensamiento signado por lo absoluto. El análisis crítico profundo del pensamiento de Mannheim, tal como lo expuso ante todo Max Horkheimer, logró demostrar que «en Mannheim todo se resuelve en las antítesis entre verdad finita y verdad infinita» (308, pág. 56). La pretensión de enriquecer y revisar la teoría tradicional del conocimiento por medio de puntos de vista sociológicos no pudo ser cumplida por Mannheim. Su sociología del conocimiento no es radical ni supera el planteo del problema, hecho por Marx y Pareto. Apenas si puede hablarse respecto de él de una superación del historicismo por la vía de «pensar hasta el final» sus consecuencias, así como tampoco la sociología del conocimiento, en la forma que le imprimió Scheler, pudo dar solución a las cuestiones planteadas por el historicismo. En lugar de ello, la sociología del conocimiento de Mannheim proporciona metafísica y síntesis de las culturas (cf. 386, pág. 288 y sigs.). Y cuando ya no logra esto, se la comprende mal como destructor «sociologismo, que —en una época de progresiva (...) disolución (sea en el ámbito del matrimonio y la familia, de la educación, el arte, la política u otros)— ha perdido la fe en las ideas tradicionales» (358, pág. 13). También la historia de la crítica más reciente a las ideas de Mannheim está saturada del clamor en contra del sociologismo. Y en contra del «historicismo negativo» (252, pág. 473) se arrojan por la borda también los rasgos positivos de la conciencia histórica, que quizá podrían salvarse (252, pág. 480). El rechazo de la crítica de la ideología y de la forma mannheimiana de la sociología del conocimiento se mueve con harta frecuencia en el plano de una argumentación meramente moralizante. Y con demasiada facilidad se aproxima, por lo tanto, a las cosmovisiones que querrían identificar el pensar con la búsqueda de valores, modelos y mitos bien afianzados. Por ejemplo escribe Spranger: «Con esa "demitificación" se proscribe la fuerza ennoblecedora del ideal»; y a renglón seguido exige este autor: «El político tiene que comprender también los mitos creídos, y llegado el caso contribuir a crearlos» (259, pág. 123). Mientras que para Spranger se trata de «rehabilitar» el concepto de ideología, otros autores pretenden proscribir de la sociología del conocimiento, junto con el concepto de ideología, también la cuestión de la verdad o la falsedad. E. Tuchtfeld, por ejemplo, sostiene que es preciso «abandonar por completo el término "ideología", por ser demasiado confuso y porque sería muy difícil liberarlo de su connotación negativa» (393, pág. 728). A consecuencias parecidas arriba también H. J. Lieber en su obra *Wissen und Gesellschaft* (Saber y sociedad; Tubinga, 1952). Al igual que Mannheim, no ve en el concepto de «ligazón del pensamiento con el ser» otra cosa que «un principio hermenéutico» (330, pág. 131). «En la sociología del conocimiento no podría

tratarse, en efecto, de afirmar el falseamiento del pensar por intereses de origen social, para hacer recaer la sospecha de que el espíritu y sus formaciones en general dependen en este sentido de aquellos intereses (...) La pregunta por las causas de un falseamiento, el disfraz o el engaño del pensar no tiene cabida aquí» (330, pág. 141; cf. pág. 24). Pero el concepto de verdad presuntamente pluralista, que esta definición por fuerza supone, lleva ni más ni menos a aquellas consecuencias relativistas que Lieber se ha esforzado por señalar en la doctrina de la ideología: «La multiplicidad posible de decisiones últimas, la diversidad de puntos de vista en cuanto a cosmovisión, que elevan la exigencia de validez definitiva y aun son reconocidos como tales, he ahí un hecho que tenemos que descontar» (330, pág. 22). Con Spranger, Lieber pretende fundar la unidad de investigación en ciencias del espíritu «no ya en los objetos de conocimiento, sino (...) en el *ethos* del hombre que se ocupa de las ciencias y las sirve» (330, pág. 135). Es preciso reconocer, sin embargo, que el subjetivismo idealista en materia de conocimiento, que de tal modo se postula, difícilmente puede proporcionar criterios según los cuales se distinguiría la forma de inquisición de la verdad científicamente apropiada, «auténtica», de la «inauténtica». La proclividad a la discusión y «a la crítica de los propios supuestos» (330, pág. 134), como tal, no garantiza aún verdad alguna, sobre todo si hay que evitar de manera expresa la pregunta crítica por las causas genuinas de un eventual falseamiento de los resultados del empeño teórico. Sin recurrir al acuerdo entre los investigadores acerca de los resultados de su trabajo conceptual es imposible decidir si los diferentes puntos de vista se complementan o bien lisa y llanamente se excluyen, ni puede fundarse la fe en «un proceso de devenir de la verdad dentro del cambio de los puntos de vista» (330, pág. 138). No es la declaración de que se busca la verdad, sino exclusivamente la productividad de los frutos que la labor conceptual obtenga lo que permite un juicio científico acerca del valor cognoscitivo de lo formulado. La relación del pensamiento con su materia, la penetración teórica del objeto, siguen siendo, también en la investigación de ciencias del espíritu, el único supuesto desde el cual es posible hablar de verdad o falsedad. En relación con ello, la identidad de propósitos de los científicos empeñados en descubrir la verdad es secundaria. En todo caso, con invocarla no se superan las eventuales consecuencias relativistas de la «sociología del conocimiento radical». En efecto, la apelación al *ethos* del investigador se moverá en el vacío mientras aquel no se acredite en la cosa misma, de modo tal que a la luz de la comprensión adquirida aparezcan más claros los nexos antes no conceptualizados. La decisión preteórica de buscar la verdad no constituye prueba de la productividad de un pensamiento. El mero *ethos* es irracional: de él no arranca ningún puente hacia la verdad. El abandono del concepto de ideología, primero, al que sucede la renuncia a la pretensión de verdad de las proposiciones de la sociología del conocimiento, implica relativismo y resignación. Si

de la actitud se hace el apoyo arquimédico en torno del cual deben girar los puntos de vista intelectuales divergentes, entre los resultados de la investigación, tan dispares ahora como antes, y la unidad postulada de las ciencias del espíritu no subsiste mediación alguna. Pero de ella depende una superación del relativismo. Además, el juicio según el cual las diferentes posiciones se referirían de hecho, intencionalmente, a la idea de la verdad, supone un conocimiento de esta misma verdad, cualquiera que sea aquel, puesto que solo a partir de él puede constituirse la referencia de los puntos de vista singulares a la verdad (para la crítica de la posición de Lieber en materia de sociología del conocimiento, cf. también 373, págs. 62 y sig., 278, 297, 324 y sig.).

La fusión del concepto de ideología con una psicología de los intereses, tal como la intentó Lieber (330, págs. 23 y sig., 29, 45, 49 y sig., 51 y sig. y *passim*), puede considerarse también una de las características más salientes de la sociología del conocimiento de Werner Stark (386). Este autor distingue entre falseamiento ideológico y determinación social del pensamiento, es decir, «entre la intrusión de un elemento normativo en un curso de ideas (...) y el hecho de que todo este se encuentra incluido dentro de ciertas definiciones básicas, que aparecen como enteramente "naturales" e incuestionables ante los hombres que las emplean y la sociedad en la que tienen validez; en cuanto a estas, ni siquiera el esfuerzo más denodado por liberarse de prejuicios y alcanzar objetividad podría reconocerlas como engañosas, y ello mientras la vida social y con ella la imagen aceptada del mundo se basen en las definiciones básicas correspndientes. El primer caso es el de la ideología; el segundo pertenece al ámbito de la sociología del conocimiento» (386, pág. 49). A juicio de Stark, la legitimación de la línea divisoria entre hermenéutica —propia de la sociología del conocimiento— y crítica de la ideología reside en el hecho de que las valoraciones ideológicas tendrían fundamentos exclusivamente psicológicos, mientras que el origen de las ideas determinadas por lo social sería tanto psicológico cuanto sociológico. Respecto de esta separación entre proposiciones de cuño psicológico y sociológico, que evidentemente es más el fruto de una creciente división del trabajo dentro de las disciplinas académicas especializadas que algo que pudiera fundarse en la materia misma, podría señalarse ante todo que por fuerza lleva a ahogar la problemática misma que está en juego en un análisis sociológico y crítico de proposiciones sospechadas de ideología. La exigencia de abandonar el concepto de ideología en el pensamiento sociológico, tal como resultó a consecuencia de la neutralización ya preconizada por Scheler, declara en interdicción al mismo tiempo aquellas zonas neurálgicas en cuyo estudio se empeñó desde siempre la tradición de crítica de las ideologías. Las condiciones reales y objetivas de la formación de ideologías deben ser dejadas en suspenso, de acuerdo con la *communis opinio* dentro de la sociología del conocimiento. De ello deriva la tendencia, característica de ella, a arrancar de los factores sociales o sociopsicológicos como datos previos, aunque

de continuo se subraya su carácter históricamente cambiante. A la luz de esta sociología del conocimiento, por lo tanto, cualquier intento de emprender un análisis de los factores que ocasionan la formación de ideologías tiene que aparecer como una transgresión de los límites de lo científico. Ello explica también la crítica de la sociología del conocimiento al concepto de «conciencia falsa». Ya en Dilthey, pero de manera muy notable también en Scheler y Mannheim, los puntos de vista singulares se consideraban igualmente justificados en principio. El concepto de ideología se vuelve «total» y «general».

La interpretación de Marx y su crítica por parte de la sociología del conocimiento muestran de manera particularmente clara las diferencias decisivas existentes entre los procedimientos de la crítica de la ideología y los de la sociología del conocimiento. Si bien adopta conceptos marxistas, la versión mannheimiana de la sociología del conocimiento no puede considerarse semi-marxista, como si ella hubiera sistematizado y convertido en disciplina autónoma la doctrina de la ideología. Mientras que en Marx el concepto de ideología representaba una categoría clave de la concepción global, apenas si es ya constitutivo en los esbozos de sociología del conocimiento. Si, como ocurre en Scheler —el iniciador de la sociología del conocimiento en Alemania—, todo saber se concibe respecto de su génesis como fundado ciertamente en impulsos, pero al mismo tiempo todo lo que ingresa en el saber en cuanto contenido que es así aparece como un elemento en principio no afectado por el proceso histórico-social, entonces el concepto de conciencia falsa —y con él también el de verdad— pierde su sentido.

El rechazo del problema de la verdad es la consecuencia necesaria de la neutralización del concepto de ideología. No es obra de la crítica de la ideología, sino de la sociología del conocimiento. Todo pensar («conocimiento de cosmovisión») se convierte en mera manifestación o función de una trama de vida social que se concibe tan dinámica cuan irracional. La concepción general y «total» del concepto de ideología por parte de Mannheim se corresponde con el empeño de promover, por la vía de un inventario de todos los contenidos intelectuales discernibles, una nueva «síntesis cultural», sobre la cual, sin embargo —y de acuerdo con los propios principios de la sociología del conocimiento—, recaería también el veredicto de ser inadecuada a la situación económico-social, es decir, de ser ideológica. Pero tan pronto como se caracteriza todo saber con el predicado de «ligado con el ser», la pregunta crítica por la verdad y la falsedad de las ideas tiene que aparecer como superada a la luz del relativismo. Con la interdicción de estudiar la realidad social, puede proscribirse también de las dilucidaciones de la sociología del conocimiento la inquisición del contenido de verdad y el valor cognoscitivo de las posiciones singulares. Es notable que la mayoría de los sociólogos del conocimiento se hayan empeñado en restringir el ámbito de validez y de estudio de su ciencia respecto de la doctrina de la ideología, y que lo hicieran

rechazando el concepto de ideología o bien procurando purificarlo de connotaciones críticas. La pregunta por las raíces sociales de las ideologías es considerada destructiva en el sentido de aquella «filosofía de la sospecha», en contra de la cual combatiría la crítica de la sociología del conocimiento. «La tarea de una doctrina de la ideología rectamente entendida» sería más bien «reconocer las causas de la eficacia y vigencia» de determinados «prejuicios e interpretaciones falsas entre ciertos hombres y grupos de hombres, a fin de preparar su visión para un conocimiento más objetivo de la realidad» (329, pág. 407). Stark se pronuncia en el mismo sentido: «Si todos los hombres aprendieran a dominar su infraconsciencia y a neutralizar las insinuaciones del egoísmo o de los intereses de clase, la doctrina de la ideología desaparecería» (386, pág. 41). De las enunciaciones de Lieber y Stark no se infiere cuál sería el fundamento genuino de la división del trabajo entre una doctrina de la ideología «rectamente entendida» y la investigación, propia de la sociología del conocimiento, de los lazos entre formas del saber y relaciones sociales. No se advierte por qué el análisis de las causas de los prejuicios sociales, que generan falsificaciones y engaños, no pertenecería también al campo de estudio de la sociología del conocimiento, tanto más cuanto que del pensamiento se dice expresamente que él puede «en una reflexión crítica, tomando distancias respecto de sí mismo, elevar a objeto del pensar sus propios lazos sociales». Justamente en esta capacidad se funda, según Spranger y Lieber, la posibilidad de una «ciencia del saber» (330, pág. 129; cf. 258, págs. 17 y sigs.; 386, pág. 197, nota). Aquí se evidencia que la separación de los procedimientos de la sociología del conocimiento respecto de la crítica de la ideología, que los abarcaría, no se justifica por la lógica de la cosa misma. En efecto, si con miras a establecer aquella «ciencia de segunda potencia» se necesita de la reflexión crítica sobre los eventuales «supuestos inconscientes derivados de la cosmovisión» (330, pág. 135), que a su vez han de comprenderse a partir de la situación del sujeto que en cada caso juzga, ello equivale a confesar implícitamente que sociología del conocimiento y análisis de crítica de la ideología son de hecho inescindibles. La asombrosa tendencia de la investigación de sociología del conocimiento a admitir elementos de la doctrina de la ideología, negando al mismo tiempo la sustancia crítica inherente a estos, se vuelve patente en la inconsecuencia que señalamos ahora: en efecto, por un lado se suprime la pregunta por las condiciones sociales de los aspectos ideológicos del pensamiento, como una infracción de los límites permitidos; por el otro, sin embargo, los «supuestos y principios extrateóricos» (330, pág. 134) constituyen el objeto de la autocomprensión crítica. La premisa tácita es la suposición de que existen factores extrateóricos no mediados por la sociedad.

El análisis científico de la realidad social es tabú para la sociología del conocimiento. Lo que únicamente podría realizar una comprensión crítica de la sociedad, en que todo pensamiento se cum-

ple, es trocado aquí en cuestión de actitud individual del sociólogo del conocimiento. Con ello, verdad y falsedad degradan a meras funciones del *ethos* del investigador. El hecho de que falte la intención de alcanzar la verdad, aparece dentro de esta perspectiva como una renuncia meramente individual. La sociedad es una segunda naturaleza, el destino al cual es preciso conformarse. La ciencia ha renunciado a investigarla, en cuanto totalidad concreta, sobre sus contradicciones. De tal modo, las antinomias reales aparecen como contradicciones necesarias del propio pensar. Objeto de la crítica es en lo sucesivo el pensamiento no sujeto a reglas, que no se aviene plenamente a la resignación de la sociología del conocimiento. Sin embargo, en la conciencia de los individuos se reproducen de continuo los antagonismos objetivos que la sociología del conocimiento aborda más o menos ciegamente. Tal como los competidores sin suerte consideran, sobre todo en las épocas de crisis, que su infortunio es consecuencia de defectos individuales, no pudiendo tomar conciencia de su encadenamiento con los mecanismos sociales, de igual modo permanece la sociología del conocimiento atascada en lo esencial en su insistencia en que es preciso estar siempre dispuesto a comprenderse a sí mismo, y en la creencia en la identidad última del *ethos* del investigador. Si era característico de la tradición ideológica concebir los elementos irracionales del pensamiento de los hombres, en cuanto viven en sociedad, como representación de relaciones sociales alienadas, la sociología del conocimiento tiende a su armonización. «Lo que tenemos en vista es una antropología filosófica que reconcilie los sistemas de ideas contrapuestos (...) y en cierto modo los lleve bajo un mismo techo» (386, pág. 163). Como los nexos sociales, no esclarecidos, se consideran meros datos, la reconciliación sólo puede cumplirse aquí mediante la reforma de la conciencia del hombre. La vía de la menor resistencia es la adecuación del pensamiento a la realidad. Lo que la realidad rehúsa, debe serle exigido a la conciencia. La función de este elemento dentro de la sociología del conocimiento es ideológica en la medida en que su aplicación consecuente implica la renuncia a la sociología originariamente crítica. Ella «inviste a la *intelligentsia* desarraigada de una función pedagógica en la que debe aprender a olvidarse a sí misma» (406, pág. 50).

Li

I. .
y c

1. *A*
les l

2. A
und

3. A
1963

4. D
Berlín
Aguil

5. Al
1961.

6. Ar
forsch

7. Bac
(*Novu*

8. Bar
chanal

9. Bar
der Po

10. Ba
Zurich
Fondo

11. Bar
George

12. Bau
griffs, F

13. Birn
und Ge

14. Bob

15. Bou
Pareto,

16. Brin
wissensc

Introducción bibliográfica

I. Acerca de la prehistoria del problema de la ideología y de la sociología del conocimiento

1. Adler, G., *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben*, Jena, 1904.

2. Adorno, T. W., «Introducción» a Emile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Francfort, 1967.

3. Aiken, H. D., ed., *The age of ideology*, Nueva York, 7ª ed., 1963.

4. D'Alembert, J., *Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie*, Berlín, 1958. (*Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid, Aguilar.)

5. Alpert, H., *Emile Durkheim and his sociology*, Nueva York, 1961. (*Durkheim*, México, Fondo de Cultura Económica.)

6. Aron, R., «La sociologie de Pareto», *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, 1937.

7. Bacon, F., *Neues Organon*, A. Kirchmann, ed., Berlín, 1870. (*Novum organum*, Buenos Aires, Losada.)

8. Baranger, W., «Le moi et la fonction de l'idéologie», *La Psychanalyse*, París, 1959.

9. Barth, H., *Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Zurich, 1943.

10. Barth, H., *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945; Erlenbach, Zurich y Stuttgart, 2ª ed., 1961. (*Verdad e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica.)

11. Barth, H., *Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburgo, 1959.

12. Bauer, G., *«Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlín, 1963.

13. Birnbaum, N., «Ideologie», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga, 3ª ed., 1959, vol. 3.

14. Bobbio, N., *Gaetano Mosca e la scienza politica*, Roma, 1960.

15. Bousquet, G. H., *Grundriss der Soziologie nach Vilfredo Pareto*, Karlsruhe, 1926.

16. Brinkmann, C., «Über Vilfredo Pareto», *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, vol. 1, 1950.

17. Brunner, O., «Das Zeitalter der Ideologien: Anfang und Ende», *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Gotinga, 1956.

18. Cabanis, P. J. G., *Oeuvres philosophiques*, C. Letrec y J. Cazeneuve, eds., París, 1956 y años siguientes.

19. Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932. (*Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.)

20. Condorcet, M. J. N. de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, 1794.

20*a*. Coser, L. A., *Men of ideas. A sociologist's view*, Nueva York-Londres, 2ª ed., 1970. (*Hombres de ideas*, México, Fondo de Cultura Económica.)

21. Cuvillier, A., «Sociologie de la connaissance et ideologies economiques», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 11, 1951.

22. Dempf, A., *Kulturphilosophie (Handbuch der Philosophie)*, Munich y Berlín, 1932.

23. Destutt de Tracy, A., *Eléments d'ideologie*, París, 1801.

24. Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912. (*Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.)

25. Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, París, 1951; trad. al alemán *Soziologie und Philosophie*, Francfort, 1967. (*Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Schapire.)

26. Eisermann, G., «Pareto als Wissenssoziologe», *Kyklos*, vol. 15, 1962.

27. Eisermann, G., «Ideologie und Utopie», *Wirtschaft und Gesellschaft*, Stuttgart, 1964, págs. 148-89.

28. Eisermann, G., *Vilfredo Paretos' System der allgemeinen Soziologie*, Stuttgart, 1962.

29. Eisermann, G., *Bedeutende Soziologen*, Stuttgart, 1968.

30. Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en K. Marx y F. Engels, *Ausgewählte Schriften*, Berlín, 1955, 2 vols. (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, San Sebastián, Equipo Editorial.)

31. Faul, E., «Querschnittsoziologien», en A. Weber, ed., *Einführung in die Soziologie*, Munich, 1955.

32. Faul, E., *Der moderne Machiavellismus*, D. Sternberger, ed., Colonia y Berlín, 1961, vol. I.

33. Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, Berlín, 2 vols., 1956. (*La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad.)

34. Fischer, K., *Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie*, Leipzig, 2ª ed., 1875.

35. Funke, G., *Maine de Biran*, Bonn, 1947.

36. Gehlen, A., «Vilfredo Pareto und seine "neue Wissenschaft"», *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 15, 1941; reimpreso en A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, pág. 149 y sigs.

37. Geiger, T., *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart y Viena, 1953; 2ª ed., Neuwied, 1968. (*Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

38. Geldsetzer, L., *Die Ideenlehre Jakob Wegelins*, Meisenheim, 1963.

39. Gerth, H., «Friedrich Buchholz», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 110, 1954.

40. Groethuysen, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle (Saale), 2 volúmenes, 1930.

41. Growther, J. G., *Francis Bacon. The first statesman of science*, Londres, 1960.

42. Grünwald, E., *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, Viena-Leipzig, 1934.

43. Gumplowicz, L., *Grundriss der Soziologie*, Viena, 2ª ed., 1905.

44. Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, W. Hennis y R. Schnur, eds., Neuwied, 1962.

45. Halbwachs, M., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Neuwied, 1966.

46. Hazard, P., *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburgo, 1939. (*La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Pegaso.)

47. Hazard, P., *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburgo, 1949. (*El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama.)

48. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1947. (*Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.)

49. Heintel, P., «Philosophie und Ideologie», *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, vol. 1, 1968.

50. Helvetius, C. A., *Œuvres complètes*, 4 vols., 1777.

51. Hirsch, W., *Vilfredo Pareto*, Zurich-Bruselas, 1948.

52. Hobbes, T., *Grundzüge der Philosophie*, 2ª y 3ª partes, «Lehre vom Menschen», Zurich, 1949.

53. Holbach, P. H. D. von, *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition*, Londres, 1768.

54. Holbach, P. H. D. von, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, París, 1820, vol. 1. (*Sistema de la naturaleza*, Buenos Aires, Lautaro.)

55. Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.

56. Horkheimer, M., «Philosophie und Soziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 11, 1959.

57. Horkheimer, M., «Philosophie als Kulturkritik», *Der Monat*, año 12, 1960.

58. Hughes, H. S., *Consciousness and society*, Nueva York, 1958.

59. Hume, D., *The philosophical works of D. H.*, T. H. Green y T. H. Grose, eds., Londres, 4 vols., 1874 y años siguientes.

60. Jonas, F., *Geschichte der Soziologie*, Hamburgo, 4 vols., 1968-69.

61. Kaulbach, F., «Der Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens», *Archiv für Philosophie*, vol. 12, 1963.

62. Lamettrie, J. O. de, *Œuvres philosophiques*, París, 2 vols., 1789.

63. Lenk, K., «Die positivistische Ideologienlehre», *Dialectica*, vol. 16, 1962.

64. Lenk, K., «Dialektik und Ideologie. Zum Ideologieproblem in der Philosophie Hegels», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 49, 1963.

65. Lenk, K., «Gesellschaft und Ideologie», *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, vol. 15, 1964.

66. Lévy-Bruhl, L., *Die geistige Welt der Primitiven*, Düsseldorf y Colonia, 1959.

66*a*. Lichtheim G., *The concept of ideology and other essays*, Nueva York, 1967.

67. Lindenlaub, D., «Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik», *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Wiesbaden, 1967-68, nos 52-53.

68. Littré, E., *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, 3ª ed., 1877.

69. Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 4ª ed., 1958. (*De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana.)

70. Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953.

71. Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Gotinga, 1967.

72. Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland, Studien zu ihrer Geschichte*, Basilea y Stuttgart, 1963.

73. Ludz, P. C., «Dialektik und Ideologie in der Philosophie Hegels. Ein Beitrag zur Phänomenologie des Ideologischen», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 47, 1961.

74. Maetze, G., «Der Ideologiebegriff in seiner Bedeutung für die Neurosentheorie», *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Colonia y Opladen, vols. 1-2, 1960.

75. Malebranche, N., *Recherche de la verité*, París, 2 vols., 1674.

76. Marcuse, H., *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied, 1962. (*Razón y revolución*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.)

77. Marica, G., *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus*, Jena, 1932.

78. Maus, H., «Geschichtsphilosophie und Soziologie», *Festgabe für Leopold von Wiese*, Mainz, 1948.

79. Maus, H., *A short history of sociology*, Londres, 1962.

80. Meinecke, F., *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, Munich, 2ª ed., 1960. (*La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.)

81. Meisel, J. H., *Der Mythos der herrschenden Klasse. Gaetano Mosca und die «Elite»*, Düsseldorf y Viena, 1962. (*El mito de la clase gobernante. Gaetano Mosca y la «élite»*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.)

82. Mende, G., «Philosophie und Ideologie», *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, 1968, vol. 1.

83. Merton, R. K., «The sociology of knowledge», en G. Gurvitch y W. E. Moore, eds., *Twentieth century sociology*, Nueva York, 1945. (*Sociología del siglo XX*, Buenos Aires, El Ateneo.)

84. Merton, R. K., *Social theory and social structure*, Glencoe, Ill., 1959. (*Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.)

85. Naville, P., *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie au 18 siècle*, París, 1943.

86. Nüdling, G., *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Munich, Paderborn y Viena, 2ª ed., 1961.

86*a*. Oertel, H., «Zur Genesis des Ideologiebegriffs», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, vol. 18, 1970.

87. Perrin, G., *Sociologie de Pareto*, París, 1966.

88. Picavet, F., *Les ideologues*, París, 1891.

89. Plejanov, G. W., *Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Holbach-Helvetius-Marx*, Berlín, 1946.

90. Plessner, H., *Die verspätete Nation. Uber die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, Stuttgart, 1959.

91. Proesler, H., «Chladenius als Wegbereiter der Wissenssoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 6, 1953-54.

92. Proesler, H., *Die Anfänge der Gesellschaftslehre*, Erlangen, 1935.

93. Proesler, H., «Zur Genesis der wissenssoziologischen Problemstellung», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 12, 1960.

93*a*. Rauh, H.-C., «Zur Herkunft, Vorgeschichte und ersten Verwendungsweise des Ideologiebegriffs bei Marx und Engels bis 1844», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 18, 1970.

94. Rawidowicz, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Berlín, 1931.

95. Remmling, G. W., *Road to suspicion. A study of modern mentality and the sociology of knowledge*, Nueva York, 1967.

95*a*. Schabert, T., *Natur und Revolution. Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts*, Munich, 1969.

96. Schmidt, A., «Ideologie und Anspruch auf Wissenschaftlichkeit», *Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus*, vol. 16, 1960.

96*a*. Schmidt, E. G., «Kannte Epikur den Ideologiebegriff?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 18, 1970.

97. Schoeck, H., *Die Soziologie und die Gesellschaften. Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegenwart*, Friburgo, 1964.

98. Schopenhauer, A., «Uber Religion», *Neue Paralipomena*, Leipzig, 1892.

99. Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1947, vol. 6.

100. Schwarz, B., *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster, 1934.

101. Shklar, J. N., *Political theory and ideology*, Nueva York y Londres, 1966.

102. Speier, H., «The social determination of ideas», *Social Research*, vol. 5, 1938.

103. Spencer, H., *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig, 1875. (*Abreviatura de principios de sociología*, Buenos Aires, Martínez de Murguía.)

104. Stark, W., *Montesquieu: Pioneer of the sociology of knowledge*, Londres, 1960.

105. Stark, W., «Die idealistische Geschichtsauffassung und die Wissenssoziologie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 46, 1960.

106. Stark, W., *The fundamental forms of social thought*, Londres, 1962.

107. Sulzbach, W., *Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung*, Karlsruhe, 1911.

108. Topazio, V., *D'Holbachs moral philosophy, its background and development*, Genf, 1956.

109. Topitsch, E., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena, 1958.

110. Topitsch, E., «Ideologie», *Staatslexikon, Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*, Friburgo, 1959.

111. Topitsch, E., «Uber Leerformeln», en E. Topitsch, ed., *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Viena, 1960.

112. Topitsch, E., «Begriff und Funktion der Ideologie», *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 2ª ed., 1966.

113. Troeltsch, E., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tubinga, 1925.

114. Walter, E. J., *Psychologische Grundlagen der geschichtlichen und sozialen Entwicklung*, Zurich, 1947.

115. Weidlé, W., «Sur le concept d'ideologie», *Le contract social, Revue Historique et Critique des Faits et des Idées*, vol. 3, 1959.

116. Weis, E., *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der Französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956.

117. Ziegler, H. O., «Ideologienlehre», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tubinga, vol. 57, 1927.

II. Acerca de la crítica de la ideología, de Marx

118. Adler, M., «Wissenschaft und soziale Struktur», *Verhandlungen des 4. Deutschen Soziologentages 1924*, Tübinga, 1925.

119. Adler, M., *Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlín, 2 vols., 1930.

119*a*. Alexander, D. y Lange, E., «Grundfragen der materialistischen Geschichtsauffassung in Friedrich Engels' Altersbriefen», *Deustche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 18, 1970.

120. Axelos, K., *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme et la conquête du monde*, París, 1961. (*Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella.)

121. Bauer, O., «Das Weltbild des Kapitalismus», *Der lebendige Marxismus*, homenaje al 70º aniversario de Karl Kaustky, O. Jenssen, ed., Jena, 1924.

122. Bein, E., «Ideologiebegriffe des Marxismus», *Die Pädagogische Provinz*, vol. 15, 1961.

123. Bekker, K., *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zurich y Nueva York, 1940.

124. Bloch, E., *Geist der Utopie*, Munich y Leipzig, 1918.

125. Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich, 1935; ed. ampliada, Francfort, 1962.

126. Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Berlín, 3 vols., 1954; nueva ed., Francfort, 1959.

127. Bogdanow, A., *Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft*, Berlín, 1924.

128. Bollhagen, P., *Interesse und Gesellschaft*, Berlín, 1967.

128*a*. Bosse, H., *Marx-Weber-Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik*, Munich y Maguncia, 1970.

129. Bujarin, N. I., *Theorie des historischen Materialismus*, Moscú, 1922. (*Teoría del materialismo histórico*, Córdoba, Argentina, Pasado y Presente.)

130. Calvéz, J.-Y., *La pensée de Karl Marx*, París, 1956; trad. al alemán, Olten y Friburgo, 1964. (*El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus.)

131. Cornforth, M., *Dialectical materialism*, vol. 2, *Historical Materialism*, Londres, 2ª ed., 1962.

132. Cornu, A., *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens*, Berlín, 1950.

133. Cornu, A., *Essai critique marxiste*, París, 1951.

134. Cornu, A., *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, Berlín, 2 vols., 1954.

135. Dahrendorf, R., *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten von Karl Marx*, Hannover, 1952.

136. Eppstein, P., «Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 60, 1928.

137. Falk, W., «Historischer Materialismus und politische Willensbildung», *Die Gesellschaft*, año 7, 1930.

138. Fetscher, I., «Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung», en I. Fetscher, ed., *Marxismusstudien*, Tubinga, serie 2, 1957.

139. Fetscher, I., «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», en I. Fetscher, ed., *Marxismusstudien*, Tubinga, serie 3, 1960.

140. *Folgen einer Theorie, Essays über «Das Kapital» von Karl Marx*, Francfort, 1967.

141. Folkierska, A., «Marx' Ideologiebegriff im Lichte moderner Interpretationen», *Studia filozoficzne*, Varsovia, 1968.

142. Fougeyrollas, P., *Le marxisme en question*, París, 1959.

143. Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlín, 1960.

144. Fromm, E., «Uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 1, 1932.

145. Gabel, J., *La fausse conscience. Essay sur la réification*, París, 1962.

146. Garaudy, R., *La théorie matérialiste de la connaissance*, París, 1953.

147. Goldmann, L., *Sciences humaines et philosophie*, París, 1952. (*Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.)

148. Goldmann, L., *Recherches dialectiques*, París, 1959; Neuwied, 1966. (*Investigaciones dialécticas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.)

149. Gurvitch, G., «La sociologie du jeune Marx», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 4, 1948.

150. Habermas, J., «Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», *Philosophische Rundschau*, año 5, 1957.

151. Hahn, E., «Marxismus und Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 12, 1964.

152. Hahn, E. y Eichhorn, W., «Zur Theorie und Erforschung des sozialistischen Bewusstseins», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 15, 1967.

153. Hahn, E., «Ideologiekritik heute», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 16, 1968.

154. Hahn, E., «Ideologie und Erkenntnis», *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. I, Viena, 1968.

154*a*. Hahn, E., *Ideologie. Zur Auseinandersetzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Ideologietheorie*, Berlín, 1969.

155. Heise, W., «Uber die Entfremdung und ihre Uberwindung», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 13, 1965.

156. Heintel, P., *System und Ideologie*, Viena, 1965.

157. Hook, S., *From Hegel to Marx*, Londres, 1936.

158. Huhn, W., *Sein und Schein. Eine marxistische Studie über das Verhältnis von Realität und Ideologie*, Munich, 1949.

159. Jakubowski, F., *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, Danzig, 1936; nueva ed., Francfort, 1968.

160. Jordan, Z. A., *Philosophy and ideology. The development of philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht, 1963.

161. Kägi, P., *Genesis des historischen Materialismus*, Viena, Francfort y Zurich, 1965.

162. Kelsen, H., «Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66, 1931.

163. Kofler, L., «Die Gesellschaftsauffassung des historischen Materialismus», en W. Ziegenfuss, ed., *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1956.

164. Korsch, K., *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1929.

165. Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, Francfort, 1966.

166. Kosík, K., *Die Dialektik des Konkreten*, Francfort, 1967. (*Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.)

167. *Kritik der politischen Ökonomie heute — 100 Jahre 'Kapital'*, Francfort y Viena, 1968.

168. Labedz, L., ed., *Revisionism. Essays on the history of Marxist ideas*, Nueva York, 1962. (*Revisionismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.)

169. Labriola, A., *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, París, 2ª ed., 1902. (*El materialismo histórico*, México, Grijalbo.)

170. Lefèbvre, H., *Problèmes actuels du marxisme*, París, 2ª ed., 1960; trad. al alemán, Francfort, 1965.

171. Lefèbvre, H., «Soziologie der Erkenntnis und Ideologie», *Folgen einer Theorie. Essays über «Das Kapital» von Karl Marx*, Francfort, 1967.

172. Lenk, K., «Ideologie und Wahrheit», *Die Pädagogische Provinz*, vol. 18, 1964.

173. Lenk, K., «Marx, Bernstein und die Wissenssoziologie», *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 6, 1965.

174. Lewalter, E., «Wissenssoziologie und Marxismus», *Archiv für Sozialwissensschaft und Sozialpolitik*, vol. 64, 1930.

175. Lichtheim, G., *Marxism. An historical and critical study*, Nueva York, 1961. (*El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, Barcelona, Anagrama.)

176. Ludz, P., «Zur Situation der Marxforschung in Westeuropa». Lieber y Ludz, «Zur Situation der Marxforschung», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 10, 1958.

177. Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923. (*Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.)

178. Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied y Berlín, 1967.

179. Mandel, E., *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx (1843-1863)*, Francfort y Viena, 1968. (*La formación del pensamiento económico de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI.)

180. Marcuse, H., «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft*, año 9, 1932.

181. Markovic, M., *Dialektik der Praxis*, Francfort, 1968. (*Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

182. Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, 1953. (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 3 vols.)

183. Marx, K., *Das Elend der Philosophie*, Berlín, 1952. (*Miseria de la filosofía*, Buenos Aires, Signos.)

184. Marx, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, 1947. (*Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires Estudio.)

185. Marx, K., *Theorien über den Mehrwert*, Berlín, 1956, 1ª parte. (*Teoría sobre la plusvalía*, México, Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires, Cartago.)

186. Marx, K. y Engels, F., *Kleine ökonomische Schriften*, Berlín, 1955.

187. Marx, K. y Engels, F., *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín, 1953. (*La Sagrada Familia*, Buenos Aires, Claridad.)

188. Marx, K. y Engels, F., *Die Deutsche Ideologie*, Berlín, 1953. (*La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos; Barcelona, Grijalbo.)

189. Marx, K. y Engels, F., *Ausgewählte Briefe*, Berlín, 1953. (*Epistolario*, México, Grijalbo.)

190. Marx, K., *Das Kapital*, Berlín, 3 vols., 1951. (*El capital*, Madrid, Aguilar; México, Fondo de Cultura Económica, 3 vols.; Buenos Aires, Cartago, 3 vols.; Buenos Aires, Siglo XXI, 14 vols., en preparación; Buenos Aires, Corregidor, 15 vols., en preparación.)

191. *Marxismus-Leninismus, Geschichte und Gestalt*, Universitätstage 1961, Veröffentlichung der Freien Universität Berlin, Berlín, 1961.

192. *Marxismusstudien*, I. Fetscher, ed., Tubinga, serie 4, 1954.

193. Mayer, H., *Karl Marx und das Elend des Geistes. Studien zur neuen deutschen Ideologie*, Meisenheim am Glan, 1948.

194. Meusel, A., *Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx*, Jena, 1925.

195. Matzner, J., «Der Begriff der Charaktermaske bei Karl Marx», *Soziale Welt*, vol. 15, 1964.

196. Mende, G., «Philosophie und Ideologie», *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, vol. 1, 1968.

197. Milic, V., «Marks o odnosu izmedju drustva i saznanja». (La relación entre ser social y conciencia en el pensamiento de Marx), *Filozofia*, Belgrado, año 9, 1965.

198. Morf, O., *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Basilea, 1951.

199. Mshvenieradze, V. V., «Ideology and philosophy», *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, vol. 1, 1968.

199*a*. Müller, K., «Wissenschaftliche Erkenntnis und sozialistische Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 1970.

200. Petrovic, G., *Marx in the mid-twentieth century*, Nueva York, 1967.

201. Plejanov, G. W., *Die Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart, 1910.

202. Plejanov, G. W., *Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Holbach-Helvetius-Marx*, Berlín, 1946.

203. Plejanov, G. W., *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung*, Berlín, 1956.

204. Oiserman, T. I., *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Berlín, 1965.

205. Popitz, H., *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basilea, 1953. (*El hombre alienado*, Buenos Aires, Sudamericana.)

206. Rauh, H.-C., «Auseinandersetzungen um das Ideologieproblem», en *Deustche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 16, 1968.

207. Roffenstein, G., «Das Problem der Ideologie in der materialistischen Geschichtsauffassung und das moderne Parteileben», *Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie*, Leipzig, vol. 2, 1926.

208. Salomon, G., «Historischer Materialismus und Ideologienlehre», en G. Salomon, ed., *Jahrbuch für Soziologie*, Karlsruhe, vol. 2, 1926.

209. Sannwald, R., *Marx und die Antike*, Zurich, 1957.

210. Sartre, J.-P., *Materialismus und Revolution*, Stuttgart, 1950. (*Materialismo y revolución*, Buenos Aires, Dédalo.)

211. Schaff, A., *Essays über die Philosophie der Sprache*, Francfort y Viena, 1968.

212. Schliwa, H., «Der marxistische Begriff der Ideologie und das Wesen und die Funktionen der sozialistischen Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 16, 1968.

213. Schliwa, H., «Erkenntnis und Ideologie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, separata, *Probleme und Ergebnisse der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, Berlín, 1968.

214. Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort, 1962.

215. Schuffenhauer, W., *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxitischen Weltanschauung*, Berlín, 1965.

216. Schulz, R.-E., «Geschichte und teleologisches System bei Karl Marx», *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Gotinga, 1957, en homenaje a H. Plessner, K. Ziegler, ed.

217. Sebag, L., «Marx, Feuerbach et la critique de la religion», *La Nouvelle Critique*, París, 1955.

218. Somerville, J., «Philosophy, Ideology and Marxism today», *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Viena, vol. 1, 1968.

218*a*. Tomberg, F., *Basis und Uberbau. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied y Berlín, 1969.

219. Tugarinow, W. P., «Die Kategorien "gesellschaftliches Sein" und "gesellschaftliches Bewusstsein"», en W. Pfoh y H. Schulze, eds., *Philosophie und Gesellschaft*, Berlín, 1958.

220. Warynski, S., *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*, Berna, 1944.

221. Welskopf, E. C., «Entfremdung, historisch gesehen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, año 13, 1965.

222. Wetter, G. A., *Der dialektische Materialismus*, Friburgo, 1952. (*El materialismo dialéctico*, Madrid, Taurus.)

III. Acerca del historicismo

223. Antoni, C., *Vom Historismus zur Soziologie*, Stuttgart, s. d.

224. Bauer, G., *«Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlín, 1963.

225. Bodenstein, W., *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh, 1959.

226. Croce, B., *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Hamburgo, 1944. (*La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.)

227. Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig y Berlín, 1922. (*Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Revista de Occidente.)

228. Dilthey, W., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Leipzig y Berlín, 1931.

229. Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart y Gotinga, 2ª ed., 1958.

230. Diwald, H., *Das historische Erkennen*, Leiden, 1955.

231. Diwald, H., *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, en H.-J. Schoeps, ed., *Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte*, Gotinga, Berlín y Francfort, vol. 2, 1963.

232. Eisermann, G., *Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*, Stuttgart, 1956.

233. Freisberg, D., *Das Problem der historischen Objektivität in der Geschichtsphilosophie von Ernst Troeltsch*, Emsdetten, 1940.

234. Freyer, H., *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig y Berlín, 1930.

235. Heinemann, F., *Neue Wege der Philosophie. Geist-Leben-Existenz*, Leipzig, 1929.

236. Heussi, K., *Die Krisis des Historismus*, Tubinga, 1932.

237. Hintze, O., «Soziologie und Geschichte», en G. Oestreich, ed., *Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, Gotinga, vol. II, 1963.

238. Kasch, W., *Die Sozialphilosophie von Ernst Troeltsch*, Berlín, 1963.

239. Köhler, W., *Ernst Troeltsch*, Tubinga, 1941.

240. Lask, E., *Rechtsphilosophie*, en E. Heeringe, ed., *Gesammelte Schriften*, Tubinga, vol. 1, 1923. (*Filosofía jurídica*, Buenos Aires, Arayú.)

241. Lavine, T. Z., «Knowledge as interpretation», *Philosophy und Phenomenological Research*, vol. 10, 1950.

242. Löwith, K., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960.

243. Mandelbaum, M., *The problem of historical knowledge*, Nueva York, 1938.

244. Mannheim, K., «Historismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 52, 1924.

245. Meinecke, F., *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, Leipzig, 1942.

246. Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, Munich, 2ª ed., 1946.

247. Meinecke, F., *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Leipzig, 5ª ed., 1951.

248. Meinecke, F., *Schaffender Spiegel. Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*, Stuttgart, 1948.

249. Meinecke, F., «Zur Theorie und Philosophie der Geschichte», *Werke*, vol. IV, Stuttgart, 1959.

250. Noack, H., «Probleme der Geschichtlichkeit», *Studium Generale*, vol. 15, 1962.

251. Popper, K. R., *Das Elend des Historizismus*, Tubinga, 1965. (*La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus.)

252. Rothacker, E., «Das historische Bewusstsein», *Zeitschrift für Deutschkunde*, 1931.

253. Rothacker, E., «Das Wort "Historismus"», *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, Berlín, 1960.

254. Schaaf, J. J., *Geschichte und Begriff*, Tubinga, 1946.

255. Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke*, Berna, vol. 5, 1954.

256. Schmidt, G., *Deutscher Historismus und der Ubergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen*

Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber, Lübeck y Hamburgo, 1964.

257. Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1907. (*Problemas fundamentales de la filosofía*, México, UTEHA.)

258. Spranger, E., *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlín, 1929.

259. Spranger, E., «Der Ertrag der Geistesgeschichte für die Politik», *Universitas*, año 1, 1946.

260. Topitsch, E., «Der Historismus und seine Uberwindung», *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik*, vol. 4, 1952.

261. Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme I*, Tubinga, 1922.

262. Troeltsch, E., *Aufsätze suz Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tubinga, 1925.

263. Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Uberwindung*, Berlín, 1924.

264. Wipper, R., *The crisis in historical science*, Kazan, 1921.

265. Wittenberg, E., «Die Wissenschaftskrisis in Deutschland im Jahre 1919», *Theoria. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology*, vol. 4, 1938.

266. Wolff, K. H., ed., *Georg Simmel, 1858-1918, A collection of essays*, Columbia, 1959.

IV. Acerca de la sociología del conocimiento

267. Adler, F., «The range of sociology of knowledge», en H. Becker y A. Boskoff, eds., *Modern sociological theory in continuity and change*, Nueva York, 1957.

268. Adorno, T. W., «Beitrag zur Ideologienlehre», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 6, 1953-54.

269. Adorno, T. W., «Das Bewusstsein der Wissenssoziologie», *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlín y Francfort, 1955. (*Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel.)

270. Arendt, H., «Philosophie und Soziologie», *Die Gesellschaft*, año 7, 1930.

271. Barber, B. y Hirsch, W., *The sociology of science*, Nueva York, 1962.

272. Barion, J., *Was ist ideologie? Studie zu Begriff und Problematik*, Bonn, 1964.

273. Barion, J., *Ideologie-Wissenschaft-Philosophie*, Bonn, 1966.

274. Bastide, R., «Mythes et Utopies», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 28, 1960.

274*a*. Bendix, E., *Embattled reason. Essays on social knowledge*, Nueva York, 1970.

275. Berger, P. L. y Pullberg, S., «Verdinglichung und soziologische Kritik des Bewusstseins», *Soziale Welt*, vol. 15, 1964.

276. Birnbaum, N., *The crisis of industrial society*, Londres, Oxford y Nueva York, 1969. (*La crisis de la sociedad industrial*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

277. Child, A., «The theoretical possibility of the sociology of knowledge», *Ethics*, 1940-41.

278. Choruc, I. E., «Crítica de la concepción idealista de la ideología en la "sociología del conocimiento"», *Filosofskie nauki*, Moscú, 1964.

279. Curtius, E. R., *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart y Berlín, 1932.

280. Dreitzel, H. P., «Wissenssoziologie», en Groothoff y Staalmann, eds., *Pädagogisches Lexikon*, Stuttgart, 1961.

281. Dreitzel, H. P., «Selbstbildnis und Gesellschaftsbild. Wissenssoziologische Uberlegungen zum Image-Begriff», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 3, 1962.

282. Ehrenberg, H., «Ideologische und soziologische Methode», *Archiv für Systematische Philosophie und Soziologie*, vol. 30, 1927.

283. Emge, C. A., *Das Wesen der Ideologie*, Wiesbaden, 1961.

284. Fleischmann, E., «L'oeuvre de Theodor Geiger», *Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 6, 1965.

285. Geiger, T., *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart, 1932.

286. Geiger, T., *Sociología* (en danés), Copenhague, 1939.

287. Geiger, T., *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart, 1949.

288. Geiger, T., *Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel*, Colonia y Hagen, 1949.

289. Geiger, T., «Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie», *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, Potsdam, 1949.

290. Geiger, T., *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart y Viena, 1953; nueva ed., Neuwied, 1968. (*Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

291. Geiger, T., «Ideologie», *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Tubinga, Stuttgart y Gotinga, vol. 5, 1956.

292. Geiger, T., «Bemerkungen zur Soziologie des Denkens», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 45, 1959.

293. Gluck, S. E., «The epistemology of Mannheim's sociology of knowledge», *Methods*, vol. 6, 1954.

294. Goldschmidt, D. y Matthes, J., «Probleme der Religionssoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Colonia y Opladen, 1962.

295. Grünwald, E., *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, Viena y Leipzig, 1934.

296. Gurvitch, A., «Grundsätzliches zur Soziologie des Wissens», *Der Volkswirt*, año 29, 1930.

297. Gurvitch, G., «Le problème de la sociologie de la connaissance», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1958-59.

298. Gurvitch, G., «Wissenssoziologie», en G. Eisermann, ed., *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart, 1958.

299. Gurvitch, G., «Grundzüge der Soziologie des Rechts», Neuwied, 1960.

300. Hacker, A., *Political theory, philosophy, ideology, science*, Nueva York, 1961.

301. Halpern, B., «Myth and ideology in modern usage», *History and Theory. Studies in the philosophy of history*, 1960.

302. Hauser, A., *Philosophie der Kunstgeschichte*, Munich, 1958.

303. Heimann, E., *Sozialwissenschaft und Wirklichkeit*, Tubinga, 1932.

304. Herzberg, G., *Der Zeitgeist. Kritik-Problematik-Entwurf*, Meisenheim am Glan, 1960.

305. Hofmann, W., *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage-heute*, Berlín, 1961.

306. Honigsheim, P., «Stileinheiten zwischen Wirtschaft und Geisteskultur», en M. Scheler, ed., *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Munich y Leipzig, 1924.

307. Horowitz, I. L., *Philosophy, science, and the sociology of knowledge*, Springfield, Ill., 1960.

308. Horkheimer, M., «Ein neuer Ideologiebegriff?», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. 15, 1930.

309. Institut International de Sociologie, *Actes du XVIII^e Congrès International de Sociologie*, H. Klages y H. G. Rasch, eds., Meisenheim am Glan, vol. 1, 1961.

309*a*. Izzo, A., ed., *Il condizionamento sociale del pensiero*, Turín, 1970.

310. Jerusalem, W., «Soziologie des Erkennens», *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, año 1, 1921.

311. Jerusalem, W., *Einführung in die Soziologie*, Viena, 1926. (*Fundamentos de sociología*, San José de Costa Rica, A. Lehmann.)

312. Kecskemeti, P., *Einleitung zu K. Mannheim, «Essays on the sociology of knowledge»*, Londres, 1952.

313. Kleinberg, A., «Bürgerliche und marxistische Kultursoziologie», *Die Gesellschaft*, año 9, 1932.

314. Kraft, J., «Soziologie oder Soziologismus?», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, año 5, 1929.

315. Landsberg, P. L., «Zur Soziologie der Erkenntnistheorie», *Schmollers Jahrbuch*, año 55, 1931.

316. Landshut, S., *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied, 1968.

317. Lederer, E., «Aufgaben einer Kultursoziologie», en M. Palyi, ed., *Hauptprobleme der Soziologie*, Munich y Leipzig, 1923.

318. Lenk, K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tubinga, 1959.

319. Lenk, K., «Karl Mannheim», *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Tubinga y Gotinga, vol. 7, 1960.

320. Lenk, K., «Zur Methodik der Kunstsoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 13, 1961.

321. Lenk, K., «Soziologie und Ideologienlehre. Bemerkungen zur Marxismusdiskussion in der deutschen Soziologie von Simmel bis Mannheim», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 13, 1961.

322. Lenk, K., «Die Rolle der Intelligenzsoziologie in der Theorie Mannheims», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 15, 1963.

323. Lenk, K., «Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie der zwanziger Jahre», *Frankfurter Hefte*, vol. 18, 1963.

324. Lenk, K., «Das Werturteilproblem bei Max Weber», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 120, 1964.

325. Lenk, K., «Gesellschaft und Ideologie», *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, vol. 15, 1964.

326. Lenk, K., «Mentalität», W. Berndorf, ed., *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 2ª ed., 1969.

327. Lieber, H.-J., «Zur Problematik der Wissenssoziologie bei Max Scheler», *Philosophische Studien*, Berlín, 1949, vol. 1.

328. Lieber, H.-J., «Sein und Erkennen. Zur philosophischen Problematik der Wissenssoziologie bei Karl Mannheim», *Zeitschrift für Philosopische Forschung*, vol. 3, 1949.

329. Lieber, H.-J., «Der Ideologiebegriff und die "Philosophie der Verdächtigung"», *Schweizer Monatshefte*, Zurich, vol. 31, nº 7, 1951.

330. Lieber, H.-J., *Wissen und Gesellschaft, Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tubinga, 1952.

331. Lieber, H.-J., «Wissenssoziologie», en W. Bernsdorf y F. Bülow, eds., *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1955.

332. Lieber, H.-J., «Ideologie», *Staat und Politik*, Francfort, 1957.

333. Lieber, H.-J., «Ideologienbildung und Ideologiekritik», *Moderne Welt, Zeitschrift für vergleichende Geistesgeschichte und sozialwissenschaftliche Forschung*, vol. 3, 1961-62.

334. Lieber, H.-J., *Philosophie, Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem*, Berlín, 1965.

335. Lieber, H.-J. y Furth, P., «Wissenssoziologie», *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Tubinga y Gotinga, vol. 12, 1965.

336. Lieber, H.-J., «Wissenssoziologie», *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1969.

337. Löwenthal, L. y Guterman, N., *Prophets of deceit. A study of the techniques of the American agitator*, Nueva York, 1949; trad. al alemán, *Agitation und Ohnmacht*, Neuwied, 1966.

338. Mannheim, K., *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, Heidelberg, 1922.

339. Mannheim, K., *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation*, Viena, 1923.

340. Mannheim, K., «Das Problem einer Soziologie des Wissens», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 53, 1925.

341. Mannheim, K., «Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde», *Jahrbuch für Soziologie*, Karlsruhe, vol. 2, 1926.

342. Mannheim, K., «Das konservative Denken», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, 1927.

343. Mannheim, K., «Das Prohlem der Generation», *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, Munich y Leipzig, vol. 7, 1928.

344. Mannheim, K., «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tubinga, 1929.

345. Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Francfort, 3ª ed. aumentada, 1952. (*Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.)

346. Mannheim, K., «Uber das Wesen und die Bedeutung der wirtschaftlichen Erfolgsstrebens», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 63, 1930.

347. Mannheim, K., *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt*, Tubinga, 1932.

348. Mannheim, K., «German Sociology (1918-33)», *Politica*, Londres, 1934.

349. Mannheim, K., *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935. (*El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, Leviatán.)

350. Mannheim, K., Les sciences sociales et la sociologie», *Les convergences des sciences sociales et l'esprit international*, París, 1937.

351. Mannheim, K., *Diagnosis of our time*, Londres, 1943; trad. al alemán, *Diagnose unserer Zeit*, Zurich, 1951 y Francfort, 1952. (*Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.)

352. Mannheim, K., *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952.

353. Mannheim, K., *Essays on the sociology of culture*, Londres y Nueva York, 1956. (*Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar.)

354. Maquet, J. J. P., *Sociologie de la connaissance*, Londres, 1949.

355. Marck, S., «Marxistische Grundprobleme in der Soziologie der Gegenwart», *Die Gesellschaft*, vol. 4, 1927.

356. Marcuse, H., «Zur Wahrheitsproblematik des soziologischen Methode. Karl Mannheims, *Ideologie und Utopie*», *Die Gesellschaft*, vol. 6, 1929.

357. Martin, A. von, *Soziologie der Renaissance*, Stuttgart, 1932. (*Sociología del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.)

358. Martin, A. von, *Geist und Gesellschaft*, Francfort, 1948.

359. Merton, R. K., *Social theory and social structure*, Glencoe, Ill., 1959. (*Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.)

360. Meynaud, J., *Destin des ideologies*, Lausana, 1961.

361. Milic, V., *Uvodna Razmatranja o sociologiji saznanja* (Consideraciones introductorias a la sociología del conocimiento), Belgrado, 1965.

362. Mills, C. W., «Methodical consequences of the sociology of knowledge», *American Journal of Sociology*, vol. 46, 1940.

363. Mills, C. W., «Language, logic and culture», *American Sociological Review*, vol. 4, 1939.

364. Neusüss, A., ed., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied y Berlín, 1968. (*Utopía*, Barcelona, Barral.)

365. Neusüss, A., *Utopisches Begusstsein und freischwebende Intelligenz. Zur Struktur der Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Meisenheim am Glan, 1968.

366. Plessner, H., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna, 1953.

367. Plessner, H., «Max Scheler», *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Tubinga y Gotinga, vol. 9, 1956.

368. Plessner, H., «Der Weg der Soziologie in Deutschland», *Merkur*, año 14, 1960.

369. Plessner, H., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Dusseldorf y Colonia, 1966.

370. Proesler, H., *Zur Problematik der Sozialgeschichte*, Munich y Nuremberg, 1946-47.

371. Remmling, G., «Das Unbehagen an der Gesellschaft. Karl Mannheims Beitrag zur Theorie der Gesellschaftsplanung», *Soziale Welt*, vol. 14, 1963.

372. Roucek, J. S., *Contemporary political ideologies*, Nueva York, 1960.

373. Rüschemeyer, D., *Probleme der Wissenssoziologie*, Colonia, 1958.

374. Schaaf, J., *Grundprinzipien der Wissenssoziologie*, Hamburgo, 1956.

375. Scheler, M., *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Berna, 1954 y años siguientes; aparecidos, vols., 2, 3, 5, 8 y 10.

376. Scheler, M., *Vom Ewigen im Menschen, Ges. Werke*, Berna, vol. 5, 1964.

377. Scheler, M., «Probleme einer Soziologie des Wissens», *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, M. Scheler, ed., Munich y Leipzig, 1924.

378. Schelting, A. von, «Zum Streit um die Wissenssoziologie», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, 1927.

379. Schelting, A. von, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1934.

380. Schlette, H. R., «Die Ideologieproblematik und der christliche Glaube», *Concilium*, Zurich, año 1, 1965.

380*a*. Schlette, H. R., *Philosophie-Theologie-Ideologie. Erläuterung der Differenzen*, Colonia, 1968.

381. Schoeck, H., «Die Zeitlichkeit bei Karl Mannheim», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 38, 1949-50.

382. Schoeck, H., «Der sozialökonomische Aspekt in der Wissenssoziologie Karl Mannheims», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 106, 1950.

383. Seidel, A., *Bewusstsein als Verhängnis*, H. Prinzhorn, ed., Bonn, 1927.

384. *Soziologische Exkurse*, Institut für Sozialforschung, ed., Francfort, vol. 4, 1956.

385. Spranger, E., «Wesen und Wert politischer Ideologien», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, año 2, 1954.

386. Stark, W., *The sociology of knowledge*, Londres, 1958; trad. al alemán, *Die Wissenssoziologie. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geisteslebens*, Stuttgart, 1960. (*Sociología del conocimiento*, Madrid, Morata.)

387. Stark, W., *Social theory and christian thought*, Londres, 1958.

388. Stark, W., «The conservative tradition in the sociology of knowledge», *Kyklos*, vol. 13, 1960.

389. Stark, W., «Die idealistische Geschichtsauffassung und die Wissenssoziologie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 46, 1960.

390. Staude, J. R., *Max Scheler 1874-1928. An intellectual portrait*, Nueva York y Londres, 1967.

391. Tillich, P., «Ideologie und Utopie», *Die Gesellschaft*, año 6, 1929.

392. *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, vol. 4: *The sociology of knowledge*, Lovaina, 1959.

393. Tuchtfeld, E., «Zur heutigen Problemstellung der Wissenssoziologie», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 107, 1951.

393*a*. Waxmann, C. I., ed., *The end of ideology debate*, Nueva York, 1969.

394. Weber, A., *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*, Karlsruhe, 1927.

395. Weber, A., *Prinzipien der Geschichte- und Kultursoziologie*, Munich, 1951.

396. Weil, H., *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, 1930.

397. Wittfogel, K. A., «Wissen und Gesellschaft», *Unter dem Banner des Marxismus*, año 5, 1931.

398. Wolff, K. H., *La sociologia del sapere*, Florencia, 1935.

399. Wolff, K. H., «A preliminary inquiry into the sociology of knowledge from the standpoint of the study of man», *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bolonia, vol. III, 1953.

400. Wolff, K. H., «Wissenssoziologie», *Wörterbuch der Soziologie*, W. Bernsdorf, ed., Stuttgart, 2ª ed., 1969.

401. Wolff, K. H., *Versuch zu einer Wissenssoziologie*, Berlín y Neuwied, 1968. (*Contribución a una sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

402. Wolff, K. H., «Wissenssoziologie», *Wörterbuch der Soziologie*, W. Bernsdorf, ed., Stuttgart, 2ª ed., 1969.

403. Zeltner, H., *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft*, Stüttgart, 1966.

404. Ziegler, H. O. «Ideologienlehre», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, 1927.

V. Análisis de crítica de las ideologías

405. Abendroth, W., *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie*, Neuwied y Berlín, 1967.

406. Adorno, T. W., *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlín y Francfort, 1955 (*Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel.)

407. Adorno, T. W., «Soziologie und empirische Forschung», en K. Ziegler, ed., *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, en homenaje a H. Plessner, Gotinga, 1957.

408. Adorno, T. W., «Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute», *Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, Bad Homburg von der Höhe, vol. 17, 1957.

409. Adorno, T. W., «Theorie der Halbbildung», *Der Monat*, año 11, 1959.

410. Adorno, T. W., «Kultur und Verwaltung», *Merkur*, año 14, 1960.

411. Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Francfort, 1962.

412. Adorno, T. W., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, 1963. (*Intervenciones; nueve modelos de crítica*, Caracas, Monte Avila.)

413. Adorno, T. W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deustchen Ideologie*, Francfort, 1964.

414. Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Francfort, 1966.

414*a*. Adorno, T. W., *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Francfort, 1969. (*Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu editores.)

415. *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*, Francfort, 1968.

416. Agnoli, J. y Brückner, P., *Die Transformation der Demokratie*, Francfort, 2ª ed., 1968. (*La transformación de la democracia*, México, Siglo XXI.)

417. *Antworten auf Herbert Marcuse*, Francfort, 1968.

418. Albert, H., *Ökonomische Ideologie und politische Theorie*, Gotinga, 1954.

419. Albert, H., «Zur Logik der Sozialwissenschaften: Die These der Seinsgebundenheit und die Methode der kritischen Prüfung», *Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 5, 1964.

420. Arendt, H., *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Francfort, 1957.

421. Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Francfort, 1962.

422. Barthes, R., *Mythen des Alltags*, Francfort, 1964.

423. Bauer, O., «Das Weltbild des Kapitalismus», *Der lebendige Marxismus*, en homenaje a K. Kautsky, Jena, 1924.

424. Bell, D., *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties*, Glencoe, Ill., 1960; Nueva York, 1961. (*El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos.)

425. Bendix, R., *Herrschaft und Industriearbeit. Untersuchungen über Liberalismus und Autokratie in der Geschichte der Industrialisierung*, Francfort, 1960. (*Trabajo y autoridad en la industria*, Buenos Aires, Eudeba.)

426. Benjamin, W., «Geschichtsphilosophische Thesen», T. W. Adorno y G. Adorno, eds., *Schiften*, Francfort, 1955.

427. Bettelheim, C., «Ideologie économique et réalité sociale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 4, 1948.

428. Birnbaum, N., «The sociological study of ideology: A trend report and bibliography» (1940-60), *Current Sociology*, vol. 9, nº 2, 1960.

429. Bismarck, K. von y Dirks, W., *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart, Berlín y Maguncia, 1964.

430. Borkenau, F., *Der Ubergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, París, 1943.

431. Bott, H., *Die Volksfeind-Ideologie. Zur Kritik rechtsradikaler Propaganda*, Stuttgart, 1969.

432. Bröder, F. J., *Ein Sprachrohr des Rechtsradikalismus. Die Deutschen Nachrichten. Ein Studie zur Propagandatechnik und -methode*, Maguncia, 1969.

433. Buchholz, E. W., *Ideologie und latente sozialer Konflikt*, Stuttgart, 1968.

434. Burke, K., *Die Rhetorik in Hitlers «Mein Kampf» und andere Essays zur Strategie der Uberredung*, Francfort, 1967.

435. Dirks, W., «Heilige Allianz», *Frankfurter Hefte*, año 16, 1961.

436. Dreyfuss, C., *Beruf und Ideologie der Angestellten*, Munich y Leipzig, 1933.

437. Enzensberger, H. M., *Einzelheiten*, Francfort, 1962. (*Detalles*, Barcelona, Anagrama.)

438. Fetscher, I., ed., *Rechtsradikalismus*, Francfort, 1967.

439. Flechtheim, O. K., *Eine Welt oder keine? Beiträge zur Politik, Politologie und Philosophie*, Francfort, 1964.

440. Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig, Viena y Zurich, 1927. (*El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 vols., vol. II.)

441. Freund, J., «Das Utopische in den gegenwärtigen politischen Ideologien», *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Berlín, Colonia y Maguncia, 1967.

442. Glaser, H., *Spiesserideologie. Von der Zerstörung des deutschen Geistes im 19. und 20. Jahrhundert*, Friburgo, 1964.

443. Goldmann, L., *Sciences humaines et philosophie*, París, 1952. (*Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.)

444. Goldmann, L., *Recherches dialectiques*, París, 1959; trad. al alemán, Neuwied, 1966. (*Investigaciones dialécticas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.)

445. Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, 1962. (*El cambio estructural de lo público*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.)

446. Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, 1963. (*Teoría y praxis*, Buenos Aires, Sur; versión completa, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.)

447. Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968.

448. Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort, 1968. (*Técnica y ciencia como ideología*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en preparación.)

449. Harris, N., *Die Ideologien in der Gesellschaft*, Munich, 1970.

450. Haug, W. F., *Der hilflose Antifaschismus*, Francfort, 1967.

451. Heise, W., *Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland*, Berlín, 1964.

452. Helms, H. G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, Max Stirners «Einziger» und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundersrepublik*, Colonia, 1966.

453. Hersch, J., *Die Ideologien und die Wirklichkeit*, Munich.

454. Hofmann, W., «Zum Gesellschaftsbild der Nationalökonomie von heute», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, año 11, 1959.

455. Hofmann, W., *Gesellschaftlehre als Ordnungsmacht. Die Werturteilsfrage – heute*, Berlín, 1961.

456. Hofmann, W., «Wissenschaft und Ideologie», *Archiv für Rechts– und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, año 53, 1967.

457. Hofmann, W., *Stalinismus und Antikommunismus. Zur Soziologie des Ost-West-Konflikts*, Francfort, 2ª ed., 1968.

458. Hofmann, W., *Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie*, Francfort, 1968.

459. Hondrich, K. O., *Die Ideologien von Interessenverbänden*, Berlín, 1963.

460. Horkheimer, M., ed., *Studien über Autorität und Familie*, París, 1936. (La «Introducción» de M. Horkheimer a *Studien über Autorität und Familie* se encuentra en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, cap. «Autoridad y familia».)

461. Horkheimer, M., «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 6, 1937.

462. Horkheimer, M., «Philosophie und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 6, 1937.

463. Horkheimer, M., «Ideologie und Wertgebung», *Soziologische Forschung in unserer Zeit*, Colonia y Opladen, 1951.

464. Horkheimer, M., *Zum Begriff der Vernunft*, Francfort, 1952.

465. Horkheimer, M. y Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam. (*Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur.)

466. Horkheimer, M., «Zum Begriff des Menschen heute», *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, prólogo de H. Plessner; K. Ziegler, ed., Gotinga, 1957.

467. Horkheimer, M., «Philosophie als Kulturkritik», *Der Monat*, año 12, 1960.

468. Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort. (*Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.)

469. Horkheimer, M., *Kritische Theorie*, Francfort, 2 vols., 1968. (Estudios diferentes, que abarcan casi todo el contenido de la obra original, se encontrarán en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, y en *Teoría crítica*, Barcelona, Seix.)

470. Horn, K., *Dressur oder Erziehung. Schlagrituale und ihre gesellschaftliche Funktion*, Francfort, 1967.

471. Kelsen, H., *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied, 1964.

472. Knoll, A. M., *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Viena, Francfort y Zurich, 1962; nueva ed., Neuwied, 1968.

473. Kogon, E., «Die Rolle der Intelligenz», *Frankfurter Hefte*, año 14, 1959.

474. Kolakowski, L., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, Munich, 1960. (*El hombre sin alternativa*, Madrid, Alianza.)

474*a*. Kolakowski, L., *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, Munich, 1967.

475. Kracauer, S., *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, Francfort, 1930.

476. Kracauer, S., *Das Ornament der Masse. Essays*, Francfort, 1963.

477. Kühnl, R. y otros, *Die NPD. Struktur, Ideologie und Funktion einer neofaschistischen Partei*, Francfort, 1969.

478. Kühnl, R., *Deutschland zwischen Demokratie und Faschismus. Zur Problematik der bürgerlichen Gesellschaft seit 1918*, Munich, 1969.

479. Lane, R. E., *Political ideology. Why the American common man believes what he does*, Nueva York, 1962.

480. Lenk, K., «Aspekte der gegenwärtigen Planungsdiskussion in der Bundesrepublik», *Politische Vierteljahresschrift*, vol. 7, 1966.

481. Lenk, K., «These vom postideologischen Zeitalter», *Blätter für deutsche und internationale Politik*, vol. 13, 1968.

482. Lenk, K., «Mentalität und Meinungsmilieu als Faktoren rechtsradikalen Erfolgs», *Das Argument*, vol. 10, 1968.

482*a*. Lipsitz, L., «On political belief: the grievances of the poor», en P. Green y S. Levinson, eds., *Power and community. Dissenting essays in political science*, Nueva York, 1970.

483. Loewenstein, K., «Uber die Verbreitung der politischen Ideologien», *Zeitschrift für Politik*, año 3, 1956.

484. Lukács, G., *Von Nietzsche bis Hitler oder der Irrationalismus in der deutschen Politik*, Francfort y Hamburgo, 1966.

485. Macrae, D. G., *Ideology and society. Papers in sociology and politics*, Londres, Melbourne y Toronto, 1961.

486. Marcuse, H., «Uber den affirmativen Charakter der Kultur», *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 6, 1937.

487. Marcuse, H., *Eros und Kultur*, Stuttgart, 1957. (*Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz.)

488. Marcuse, H., *Soviet Marxism*, Nueva York, 1958; trad. al alemán, Neuwied, 1964. (*El marxismo soviético*, Madrid, Revista de Occidente.)

489. Marcuse, H., *One dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Londres, 1964; trad. al alemán, Neuwied, 1967. (*El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix-Barral.)

490. Marcuse, H., «Repressive Toleranz», en Wolff, Moore y Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Francfort, 1966. (*Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Nacional.)

491. Marcuse, H., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Francfort, 1969. (*Teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo.)

492. Martin, A. von, «Ernst Jünger», *Geist und Gesellschaft*, Francfort, 1948.

493. Michel, K. M., *Die sprachlose Intelligenz*, Francfort, 1968.

494. Mills, C. W., *Menschen im Büro*, Colonia, 1955.

495. Mills, C. W., *The power elite*, Nueva York, 1956; trad. al alemán, Hamburgo, 1962. (*La élite del poder*, México, Fondo de Cultura Económica.)

496. Mills, C. W., *The sociological imagination*, Nueva York, 1956; trad. al alemán, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied, 1963. (*La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica.)

497. Mills, C. W., *Die Konsequenz. Politik ohne Verantwortung*, Munich, 1959.

498. Mills, C. W., *Power, politics and people*, Nueva York, 1967. (*Poder, política, pueblo*, México, Fondo de Cultura Económica.)

499. Mitscherlich, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Munich, 1963. (*Acusación a la sociedad paternalista*, Barcelona, Sagitario.)

500. Molnar, T., *The decline of the intellectuals*, Cleveland y Nueva York, 1961. (*La decadencia del intelectual*, Buenos Aires, Eudeba.)

501. Murty, B. S., *Propaganda and world public order*, Londres, 1967.

502. Myrdal, G., *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, Hannover, 1963. (*El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Madrid, Gredos.)

503. Narr, W.-D., *CDU und SPD. Programm und Praxis seit 1945*, Stuttgart, 1966.

504. Nedelmann, C. y Schäfer, G., eds., *Politik ohne Vernunft oder die Folgen sind absehbar*, Hamburgo, 1965.

505. Neumann, F., *Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*, Francfort, 1967. (*El estado democrático y el estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós.)

506. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, Stuttgart. (*Más allá del bien y del mal*, Madrid, EDAF.)

507. Nietzsche, F., *Götzendämmerung*, Stuttgart, 1954.

508. Northrop, F. S. C., ed., *Ideological differences and world order*, New Haven y Londres, 1963.

509. Oertzen, P. von, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus*, Gotinga, 1952-53.

510. *Politische Psychologie. Eine Schriftenreihe*, Francfort, 6 vols., 1963 y años siguientes.

511. Richter, H.-W., ed., *Bestandsaufnahme. Eine deutsche Bilanz*, Munich, Viena y Basilea, 1962.

512. Rokeach, M., *The open and closed mind. Investigations into the nature of belief systems and personality systems*, Nueva York, 1960.

513. Roucek, J. S., ed., *Contemporary political ideologies*, New Jersey, 1961.

514. Saenger, G., *The social psychology of prejudice*, Nueva York, 1953.

515. Sartre, J.-P., *Was ist Literatur?*, Hamburgo, 1958. (*¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada.)

516. Schäfer, G. y Nedelmann, C., eds., *Der CDU-Staat. Studien zur Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik*, Munich, 1967.

516*a*. Schäfers, B., ed., *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Francfort, 1969. (*Crítica de la sociología*, Caracas, Monte Avila.)

517. Schiff, F., *Die grossen Illusionen der Menschheit*, Jena, 1932.

518. Seidel, A., *Bewusstsein als Verhängnis*, H. Prinzhorn, ed., Bonn, 1927.

519. Senghaas, D., «Ideologiekritik und Gesellschaftstheorie», *Neue politische Literatur*, ed., 1965.

520. Silone, I., *Die Kunst der Diktatur*, Colonia y Berlín, 1965.

521. Sonnemann, U., *Das Land der unbegrenzten Zumutbarkeiten. Deutsche Reflexionen*, Hamburgo, 1963.

522. Sonnemann, U., *Die Einübung des Ungehorsams in Deutschland*, Hamburgo, 1964.

523. Sontheimer, K., *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich, 1962.

523*a*. Sontheimer, K., «Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik», *Vierteljahreshefte für Zeitsgeschichte*, vol. 5, 1957.

524. Stern, F. R., *The politics of cultural despair. A study in the rise of German ideology*, Berkeley y Los Angeles, 1961; trad. al alemán, *Kulturpessimismus – eine politische Gefahr*, Stuttgart y Berna, 1963.

525. Szczesny, G., *Die Zukunft des Unglaubens*, Munich, 1958.

526. Szczesny, G., *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung I*, Munich, 1963.

527. Szczesny, G., *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung II*, Munich, 1965.

528. Szende, P., *Verhüllung und Enthüllung. Der Kampf der Ideologien in der Geschichte*, Leipzig, 1922.

529. Teschner, M., *Politik und Gesellschaft im Unterricht*, Francfort, 1968.

530. Topitsch, E., «Soziologie des Existenzialismus», *Sozialphilosophie swischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961.

531. Topitsch, E., «Das Verhältnis zwischen Sozial– und Naturwissenschaften», *Dialectica*, vol. 16, 1962.

532. Weldon, D. T., *Kritik der politischen Sprache. Vom Sinn politischer Begriffe*, Neuwied, 1962.

533. Zweig, A., *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*, Potsdam, 1927.

VI. Repertorios bibliográficos sobre crítica de la ideología y sociología del conocimiento

534. Barber, B., «Sociology of science», *Current Sociology*, vol. 2, 1957.

535. Birnbaum, N., «The sociological study of ideology: A trend report and bibliography» (1940-60), *Current Sociology*, vol. 9, nº 2, 1960.

536. Grouppe de la Sociologie de la Connaissance et de la Vie Morale, «Bibliographie de la sociologie de la connaissance», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, París, vol. 32, 1962.

537. Hartmann, W., ed., *Max Scheler, Bibliographie*, Stuttgart, 1963.

538. Maus, H., «Bibliographie», en K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, 3ª ed., 1952.

539. *Sociological Abstracts*, Nueva York, 1952 y años siguientes.

540. Wolff, K. H., *Sociology 900. The sociology of knowledge. A preliminary bibliography*, Ohio, Ohio State University, Department of Sociology, 1945.

541. Wolff, K. H., «The sociology of knowledge in the United States of America: A trend report and bibliography», *Current Sociology*, París y La Haya, vol. 15, nº 1, 1967.

Indice alfabético de materias

absolutismo del espíritu, 264 y sigs.
absoluto deviniente, 44
abstracción, 24, 29, 150
adaptación, 25, 357
afectos, 16 y sig., 19, 21
alienación, 24, 142, 151 y sigs., 322 y sigs., 356 y sigs.
anacronismo, 146
analogías sociomorfas, 22
animismo, 23
anomia, 313
antagonismos, 27, 272, 381
anti-ilustración, 32
antropología, 16, 23, 30, 138, 151, 152, 371, 381
antropomorfismo, 10, 12, 21 y sig., 55 y sig., 64 y sigs., 71, 75, 77, 79, 82, 83
apologética, 146 y sig.
aristocracia (nobleza), 148, 183, 264
armonía, 310 y sig., 314
arquitectura, 67
ars inveniendi, 11
artificialismo, 23
asociaciones simbólicas, 314
Association des Idéologues, 264
astucia de la razón, 360
ateísmo, 62, 68, 333
autoalienación, 61 y sigs., 88, 90
autoengaño, 15, 124, 128
automatización, 351, 360
autonomía, 355
autoridad, 187
axioma de la correspondencia, 229, 233
base y superestructura, 23, 27 y sig., 39, 45, 229, 231 y sigs., 239 y sig., 243 y sig.
Biblia, 188
bienes culturales, 159, 267, 278
bolcheviques, 133
burguesía, 9, 13, 107, 123 y sig., 129, 132, 134, 146, 148, 275, 344

cambio
de contexto funcional, 223 y sigs.
social, 343 y sig., 350
capital, 24 y sig., 27, 101, 103 y sig., 113, 127, 143, 148
capitalismo, 23, 25 y sig., 115 y sig., 124 y sig., 127 y sigs., 320, 344 y sigs., 348 y sigs.
ciencia, 142, 325, 327 y sig.
positiva, 206 y sig., 210
ciencias
del espíritu, 326, 329
naturales, 9, 34, 76
sociales, 26, 34, 36, 42, 123, 243
clase
dominación de, 129
inferior, 267
interés de, 127, 131 y sig., 153, 236
prejuicios de, 212
relaciones de, 144, 320
situación de, 211 y sigs., 261, 320
superior, 211 y sigs., 267
clases (véase «estratos»), 25, 28, 40, 104 y sigs., 109,

114 y sigs., 123 y sig., 125, 129, 131 y sigs., 148, 154, 161, 182 y sig., 192 y sigs., 212 y sigs., 221, 230, 236, 254, 260, 267, 323, 328
ligazón con las, 244
lucha de, 28, 146, 154
sociedad de, 25, 132, 134, 141, 154, 321
coerción, 14, 21, 36
competencia, 19, 319
comportamiento alógico, 21
comprensión, 119
comunicación de masas, 357
comunismo, 345 y sig.
conceptos dialécticos, 276
conciencia, 123, 124 y sig., 129
burguesa, 123 y sigs.
colectiva, 36 y sig.
de clase, 28, 105 y sigs., 129 y sigs., 133, 146, 152 y sigs., 247
falsa, 15, 104 y sig., 107, 115, 141, 230 y sigs., 235, 248, 257, 347
conductismo, 358, 360
conservatismo, 281
contrainte sociale, 36
control social, 38, 356
correlación, 233
«cosismo», 36
cosmos, 75, 79, 80
cosmovisión, 29, 39, 43, 126, 130, 312, 314, 339
sistemas de, 257 y sig., 259, 261, 263
creencia, 12, 15
crisis (véase «cultura, crisis de la»), 35, 248, 262, 281
económica, 111
crítica del conocimiento, 37, 195
culto de la personalidad, 133
cultura, 21, 32, 37, 71, 73
alma de la, 41
crisis de la, 273 y sig., 282, 371
crítica de la, 274
fenómenos de, 160
objetivaciones de, 41

darwinismo, 141
derecho natural, 19, 75, 315
derivaciones, 21, 37, 185 y sigs., 187, 189, 268
desarrollo desigual, 109 y sig., 115
determinismo, 138 y sig.
devenir, consideración del, 267
diagnóstico de época, 235, 262
dialéctica, 28, 132, 138 y sig., 276
dictadura pedagógica, 355
diferenciación, 303 y sigs., 308, 311, 313
Dios, 14 y sig., 19, 24, 59, 61-69
pruebas de la existencia de, 15, 332 y sig.
dioses, 57 y sigs., 72
distanciamiento ascético, 198
dogmas, 13, 15, 18, 30, 63, 192, 320, 323
dogmatismo, 133
dominación (véase «poder», «violencia»), 21, 124 y sig., 129, 131

economía (economía política), 26, 42, 120, 126, 129, 137, 140, 142 y sig., 146
vulgar, 142
economismo, 26, 27 y sigs.
egoísmo, 16 y sig., 55 y sig.
élite, 21, 273 y sigs., 278, 289, 295
emancipación burguesa, 123 y sig.
emociones, 16 y sig.
empiria (véase «empirismo»), 34, 267, 358
empleados, 109
enciclopedistas, 46, 264
engaño, 12, 323
del clero, 13, 15, 19
enseñanza, monopolio de la, 190 y sig.

epifenómeno, 29, 155, 159
epistemología, 296
época positiva (véase «ley de los tres estadios»), 34-36
equilibrio, 311 y sigs.
error, 50, 53, 58, 60, 239
escepticismo, 10, 32, 39, 231, 242, 269, 336
de la élite, 32
especulación, 27, 34 y sigs.
espiritualismo, 267
estilo de pensamiento, 195 y sig., 219 y sig., 249, 257, 263
estratos sociales (véase «clases»), 220 y sigs., 225, 257, 266
de mentalidad, 221 y sig., 224
estructura de pensamiento, 41
estructuralismo genético, 119 y sigs.
estupidez, 275
ethos del investigador, 369, 377, 381
experiencia (véase «*empiria*»), 11, 36

factor subjetivo, 28
factores
extrateóricos, 38
reales, 39, 44, 196
fantasía, 23
fenomenismo, 142
fenomenología, 142, 321 y sig.
fetichismo, 24, 44, 93, 101, 142, 172, 319
de la mercancía, 44
filosofía
de la historia, 138 y sig., 251, 266
de la inmanencia, 240
de la vida, 39, 372 y sig.
de los valores, 269
positiva, 34, 171
teológica, 12 y sig., 167 y sigs.
fórmula política, 192 y sigs.
fórmulas vacías, 35, 79 y sig., 81, 83
fuerzas naturales, 11, 72
funcionalización, 216 y sig.

gnoseología, 145
grupos, 36, 181 y sigs., 184 328

hábito, 53 y sig., 57 y sig.
hechos, 277 y sig.
hipóstasis, 41
historia, 16, 24, 36, 40 y sig., 45, 103, 137 y sig., 139, 149, 152, 155, 236, 241, 242, 250, 251 y sig., 254, 257, 259, 318, 330, 331, 367 y sigs.
de las ideas, 217 y sigs.
del espíritu, 249, 251
social, 220
historiador, 370 y sigs.
historicismo, 45, 116, 217, 223, 232, 235, 240 y sig., 367 y sig., 371 y sig., 374 y sig.
humanidad, 18 y sig., 139, 271, 274

ideal, 172-80
idealismo, 23 y sig., 35, 134, 251, 267, 277
y realismo en la concepción de la historia, 367 y sigs.
ideología (véase «base y superestructura», «racionalización», «cosmovisión», «utopías»), 123, 125 y sig., 129 y sigs., 133 y sigs., 137 y sig., 145, 146 y sig., 152, 156, 264 y sigs., 271, 319, 324 y sigs., 347, 357
alemana, 23 y sig.
análisis de la, 123, 320 y sig.
concepto de, 123, 245 y sig., 256, 259, 268, 375 y sigs.
concepto subjetivo de, 45 y sig.

crítica conservadora de la, 29, 32 y sig., 41
crítica de la, 29 y sigs., 40, 123, 318, 375
doctrina positivista de la, 10, 42, 46
neutralización del concepto de, 38
obrera, 121, 323
sospecha de, 230, 238, 378
total, 46, 246 y sigs., 256 y sigs., 375 y sigs.
ideologización, 141, 144, 325 y sigs.
ideólogos, 18, 31, 45, 264 y sig.
ídolos, doctrina de los, 11, 15, 39, 41, 45, 49-52, 172, 212, 267
ilusión, 32, 94 y sig., 101, 106, 239
socialmente necesaria, 25, 45
trascendental, 239
ilusiones, 16, 25, 87 y sig., 101, 124, 129, 326
Ilustración, 9 y sigs., 12 y sigs., 16 y sigs., 21, 29, 33, 44, 46, 53 y sigs., 218, 264 y sigs.
francesa, 44
imaginación, 34 y sig., 167
impulsos, 15, 16, 30
inconsciente, 20 y sig., 71, 302
inducción, 267
industria automatizada, 348
instintos, 30
instituciones, 17, 28, 30, 36
integración, 43, 125, 273, 303, 311 y sigs.
intelecto, 31
intelectuales, 31, 33, 43
intelectualismo, 16
intelligentsia, 372, 374
liberada de intereses, 43, 268
proletarización de la, 275
intercambio, 93 y sig., 102, 125 y sigs., 128
intereses (véase «clase, intereses de»), 13, 15 y sigs., 19, 20, 25, 27, 32, 43, 55, 105, 123 y sig., 128, 144, 152, 230
psicología de los, 19, 377
vitales, 32, 231
introyección, 356
intuición, formas de, 367
invariantes, doctrina de los, 42
irracionalidad, 32
irracionalismo, 340 y sig.

juicio, 178 y sig.
juicios
de realidad, 173, 177 y sig.
de valor, 37, 173, 175, 177-79, 196 y sig.

lasalleísmo, 121
lenguaje, 10 y sig., 39, 178
ley de los tres estadios, 34 y sig., 39, 203 y sigs.
del universo, 82
leyes naturales, 26, 79, 95, 103, 167, 170
liberalismo, 278
libertad, 15, 31, 33, 139, 190 y sig., 345, 351 y sigs.
libido, 17, 281
lógica, 185, 355
logos, 77, 80, 83, 350

más allá, 13, 15, 65
máscaras sociales, 96, 102
marxismo, 23, 26, 38, 120 y sigs., 133, 138 y sig., 155, 213, 236, 243 y sig., 247, 260, 263, 316, 319, 321, 323 y sig., 325 y sig., 331
vulgar, 28 y sig., 40, 148
materialismo, 11 y sig., 17 y sig., 89, 90 y sig., 104, 215, 254, 265 y sig., 282, 363
francés, 13, 17
histórico, 28 y sig., 40, 243
vulgar, 18, 282
mecánica de las representaciones, 265
medio social, 17 y sig.

memoria, 37, 181 y sigs.
mentalidad, 38
mentira, 32
consoladora, 30 y sig.
mercancía, 24, 25, 91 y sigs., 95, 97 y sigs., 102, 125 y sigs., 128
forma-, 92, 99, 101
metafísica, 21, 31, 34, 206, 210, 249, 252
de los hechos, 269
emanatista, 42
mimesis, 357
mistificación, 127, 323, 329
mitología, 16, 21, 324
mitos, 30, 36, 70, 75, 323
modelos biomorfos, 22
monistas, 265
moral, 17, 18, 21, 30, 35, 59
moralistas franceses, 30
movimiento obrero, 121, 156, 161 y sig.
socialista, 28, 162 y sig.
mundo
espíritu del, 138-39, 153
interpretación normativo-antropomórfica del, 79, 81

naturaleza, 9, 16, 36, 53, 60, 81, 332
necesidades, 140 y sig., 150 y sig., 353 y sig.
neomarxistas, 28 y sig.
neutralidad valorativa, 37, 40, 123
no libertad, 32

objetivación, 20
objetividad, 123, 229 y sigs., 233, 288, 326, 328
obrero, 34 y sig., 127
ontología, 254
operacionalismo, 358 y sigs.

paralogismo, 10
parcialidad, 43, 143
particularidad, 43, 246, 249, 255, 259, 376
pasiones (véase «afectos»), 16, 25, 32, 55, 57, 59
perspectiva, 294
pesimismo, 268, 274
cultural, 274
pluralismo, 280, 352
poder (véase «dominación», «violencia»), 12, 30 y sigs., 36, 125, 139, 146, 152, 352 y sig., 374
del Estado, 31
polaridades, 306 y sig.
posibilidad objetiva, 105 y sigs.
posición social, 288, 291
positivismo, 37 y sig., 208 y sig., 268, 277
practicismo, 142
pragmatismo, 45, 149, 199
praxis, 26 y sig., 29, 45, 89, 237 y sig., 241 y sig., 246, 269 y sig., 321, 338, 345, 363
predestinación, 187
prejuicios, 16 y sig., 18, 30, 33, 53-59, 267, 329
proceso
de estructuración, 119
maquinista, 353
progreso (véase «ley de los tres estadios»), 28, 32, 34, 36, 123 y sigs., 188, 301, 330, 344, 357, 360
proletariado, 28, 121 y sigs., 131 y sigs., 146, 154, 319, 344
propiedad privada, 19, 125, 131, 152
Providencia, 32, 34, 73
proyección, 19 y sig., 22 y sig., 70, 311, 313
pruebas verbales, 190
psicoanálisis, 15, 20 y sig., 321 y sig.
psicología, 42 y sig., 70 y sigs., 145
del desarrollo, 22 y sig.
del desenmascaramiento, 30, 32
psicologismo, 276

pulsiones, 21, 32
de agresión, 21
punto de vista epistemológico, 142, 144

racionalidad, 346, 349, 356 y sigs.
racionalismo, 267, 329, 332 y sigs.
racionalización, 20 y sig., 268, 313
razón, 16 y sig., 21, 23, 25, 30, 32 y sig., 45, 55, 58 y sigs., 62, 81, 167, 170, 177, 182, 238
de Estado, 30
realidad, 194 y sig., 235 y sigs., 249, 251, 263, 380
de conocimiento, 195
falsa, 26
realismo, 267
Realpolitik, 31
rechazo, 21
reflejo, 26
regularidades, 18, 129
relacionismo, 234, 247, 293, 376
relativismo, 40, 111, 230, 234, 247, 267, 293, 367, 374 y sigs.
cognoscitivo, 159
cultural, 159
relativización, 290 y sig., 296
religión, 12 y sigs., 19 y sig., 23 y sigs., 30 y sig., 50 y sig., 57-60, 66, 68 y sig., 87, 124, 206, 209
crítica de la, 19, 25, 333
representaciones
analógicas, 22
de modelos, 22
represión, 21, 281
repsicologización, 42
residuos, 21, 37, 185 y sigs., 268
Revolución Francesa, 13
rol social, 26

salto de la cantidad a la cualidad, 119
salvajismo, 111
semántica, 10
sensaciones, 17
sensualismo, 17 y sigs., 264 y sig.
sentido de función, 216 y sigs.
sentimientos (véase «emociones»), 185 y sig., 189, 197 y sig.
ser, 41, 230, 234, 239 y sig., 259 y sigs., 267, 375
incongruencia respecto del, 45
ligazón al, 41, 42, 46, 130, 195, 231, 234
situación de, 217
social, 44, 219 y sigs., 375
sistema feudal, 13 y sig.
sistematización, núcleos de, 41
situación social, 194
socialdemocracia, 160 y sigs.
socialismo, 33, 120, 131, 133 y sigs., 320, 330, 345
sociedad, 13 y sig., 28 y sig., 36 y sig., 57 y sig., 96 y sig., 112 y sig., 124, 127, 128, 130, 132, 133, 148, 152, 155, 158 y sig., 160 y sig., 162, 176 y sigs., 181-84, 299 y sig., 360
burguesa, 103, 132
como segunda naturaleza, 26, 44
industrial (civilización industrial), 306, 314, 343, 346 y sigs., 351, 355
sociología
de la cultura, 159, 372
del conocimiento, 34, 39-41, 43, 45, 130, 138, 141, 147, 149, 159, 160 y sig., 163, 266, 272, 279, 281 y sigs., 316 y sigs., 371, 373 y sigs., 377 y sigs., 380 y sig.
hermenéutica de la, 376 y sig.
sociologismo, 40, 375
sofismas, 10
stalinismo, 121, 325

subjetivismo, 241 y sig., 371
sublimación, 17, 21, 243
sueño, trabajo del, 72
supersticiones, 16, 51, 70 y sig., 193

tabú, 191
tecnología, 350 y sig., 361 y sig.
tecnomorfismos, 22 y sig., 76, 81 y sig.
teología, 13, 51, 55
teoría, 26, 28 y sig., 46, 196 y sig., 269, 344, 363
de la alienación, 149
de la copia, 10, 38, 141, 155, 371
del conocimiento, 12, 34, 130, 292, 294
del valor-trabajo, 23
de Marx, 23, 26, 27, 29, 40, 44, 46, 245, 375
social, 347
tiempo libre, 309, 346
tipo ideal, 257, 305, 350
totalidad (categoría de la totalidad), 28 y sig., 104, 119, 132, 249
totalitarismo, 31, 352
trabajo, 24 y sigs., 127, 144, 156, 309, 360 y sig.
división del, 26, 129, 152, 156 y sigs., 159, 160 y sig.
organización del, 315
tradeunionismo, 122
tradición (véase «prejuicios»), 37, 183, 188
tradicionalismo, 313

utopías, 45, 235, 332, 350, 371

valor, 23 y sig., 93 y sigs., 101 y sig., 172 y sigs., 177 y sig., 233 y sig., 267 y sig., 298 y sig.
de cambio, 101 y sig.
de uso, 91, 101
vanidad, 17, 19, 334
verdad, 60, 89, 196, 231, 233, 239, 243, 249, 252, 254 y sig., 257, 260, 263, 288 y sig., 291, 376, 378, 381
doble, 32
vida, 31, 44, 232 y sig., 235, 372, 375
violencia, 14 y sig., 32
virtud, 18, 59
vitalidad, 232, 242
voliciones de mundo, 220 y sig., 257-59.
voluntarismo, 39

Indice general

7 Primera parte. Introducción a la historia del problema

9 Las etapas esenciales en la concepción de la ideología

47 Segunda parte. Crítica de la mitología y de la religión

49 La doctrina de los ídolos, *Francis Bacon*
53 Prejuicios y errores, *Caballero de Jaucourt*
57 La función de las representaciones religiosas, *P. H. Dietrich, barón D'Holbach*
61 La religión como autoalienación del hombre, *Ludwig Feuerbach*
70 Proyección y cumplimiento del deseo, *Sigmund Freud*
75 El pensamiento mitológico, *Ernst Topitsch*

85 Tercera parte. La crítica de la ideología, de Marx, y su reformulación

87 Crítica de la realidad social, *Karl Marx*
103 La conciencia de clase, *Georg Lukács*
109 Efectos políticos del desarrollo desigual, *Ernst Bloch*
119 La teoría marxista del conocimiento y su aplicación a la historia del pensamiento marxista, *Lucien Goldmann*
123 Contribución a la crítica de la conciencia burguesa, *Erich Hahn*
137 La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx, *Vojin Milic*

165 Cuarta parte. La doctrina positivista de las ideologías

167 De la metafísica a la ciencia positiva, *Auguste Comte*
172 Juicios de valor y juicios de realidad, *Emile Durkheim*
181 Las bases sociales de la memoria, *Maurice Halbwachs*
185 Las derivaciones, *Vilfredo Pareto*
192 La fórmula política, *Gaetano Mosca*
194 Ideología y juicio de valor, *Theodor Geiger*

201 Quinta parte. La sociología del conocimiento en Alemania

203 Crítica de la ley comteana de los tres estadios, *Max Scheler*
216 Los métodos de la sociología del conocimiento, *Karl Mannheim*

227 Sexta parte. Contribución a la crítica de la sociología del conocimiento

229 Variantes de la noción de ideología, *Helmuth Plessner*
245 ¿Un nuevo concepto de ideología?, *Max Horkheimer*
264 Ideología y acción, *Max Horkheimer*
272 La conciencia de la sociología del conocimiento, *Theodor W. Adorno*

285 Séptima parte. Esbozos de crítica emprendidos fuera de Alemania

287 Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento, *C. Wright Mills*
301 Desarrollo de la conciencia y sociología del conocimiento, *Fred H. Blum*
318 Análisis de las ideologías en la sociedad actual, *Claude Lefort*
323 Ideología y teoría, *Leszek Kolakowski*
332 Racionalismo y crítica de la ideología, *Leszek Kolakowski*
343 Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada, *Herbert Marcuse*

365 Epílogo

367 Crítica de la ideología y sociología del conocimiento

383 Introducción bibliográfica
413 Indice alfabético de materias

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Biblioteca de antropología y religión

Roger Bastide, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Roger Bastide, El sueño, el trance y la locura
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Remo Cantoni, El pensamiento de los primitivos
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Georges Devereux, Etnopsicoanálisis complementarista
Mircea Eliade, Introducción a las religiones de Australia
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Lucy Mair, El gobierno primitivo
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas

Obras en preparación

Géza Róheim, Las puertas del sueño
Annemarie de Waal Malefijt, Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico